文化模式

露丝·本尼迪克特著

王　炜等译

现代西方
学术文库

现代西方学术文库

文 化 模 式

露丝·本尼迪克特著

王 炜 等译

生活·讀書·新知三联书店

（京）新登字 007 号

封面设计：叶　雨

Ruth Benedict
PATTERNS OF CULTURE
George Routledge & Sono LTD., London, 1935

现代西方学术文库
文 化 模 式
WENHUA MOSHI
〔美〕露丝·本尼迪克特　著
王　炜等译
生活·讀書·新知三联书店出版发行
北京朝阳门内大街 166 号
新　华　书　店　经　销
文 字 六 〇 三 厂 印 刷
850×1168 毫米 32 开本　　9 印张　192,000 字
1988 年 5 月第 1 版　1992 年 6 月北京第 3 次印刷
印数 19,501—24,500
定价 8.80 元
ISBN 7-108-00069-5/B·26

现代西方学术文库

总　　序

近代中国人之移译西学典籍，如果自一八六二年京师同文馆设立算起，已逾一百二十余年。其间规模较大者，解放前有商务印书馆、国立编译馆及中华教育文化基金会等的工作，解放后则先有五十年代中拟定的编译出版世界名著十二年规划，至“文革”后而有商务印书馆的“汉译世界学术名著丛书”。所有这些，对于造就中国的现代学术人材、促进中国学术文化乃至中国社会历史的进步，都起了难以估量的作用。

“文化：中国与世界系列丛书”编委会在生活·读书·新知三联书店的支持下，创办“现代西方学术文库”，意在继承前人的工作，扩大文化的积累，使我国学术译著更具规模、更见系统。文库所选，以今已公认的现代名著及影响较广的当世重要著作为主。至于介绍性的二手著作，则“文化：中国与世界系列丛书”另设有“新知文库”（亦含部分篇幅较小的名著），以便读者可两相参照，互为补充。

梁启超曾言：“今日之中国欲自强，第一策，当以译书为第一事”。此语今日或仍未过时。但我们深信，随着中国学人对世界学术文化进展的了解日益深入，当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。是所望焉。谨序。

“文化：中国与世界”编委会

1986年6月于北京

开始，上帝就给了每个民
族一只陶杯，从这杯中，
人们饮入了他们的生活。

迪格尔印第安人箴言

译者前言

露丝·本尼迪克特是本世纪美国最有影响的两位女人类学家之一，《不列颠百科全书》称她的理论"对于文化人类学，尤其是有关文化与个性这个领域的研究有着深刻的影响"。

两年前，当我第一次听到她的名字，看到她这本《文化模式》的时候，我确实不知道她，以及她这本书所具有的意义。看后促使我去把这书翻译出来的，是书中对待文化——确切地讲，是所有不同形态的文化，尤其是异己文化——的态度，以及作者从文化人类学角度为我们提供的对文化的新的认识和理解。那正是文化讨论刚刚热起来的时候，哲学，历史，政治，文学乃至经济各界都来参与了这场讨论。一时间，中西文化孰优孰劣，如何对待中国文化传统，如何改造中国文化这些题目都成了热门话题。大凡社会上的变革到了一定程度，没有不触动文化这老根儿的。而中国文化于中国人来说，这根恐怕是太深，一次次来势汹汹的冲击都奈何它不得。自五·四以来这类不了了之的冲击，非但没有解决点根上的问题，且一次次增强了病灶的抗药性，使得问题的解决一次比一次难。近年来的文化热以匆匆几个月的时间回顾了五·四前后几年乃至十几年的历程，却仍停在了这样一个二难命题上：中国文化非重建不可，然而却是在中国这块有着四千年文明史的古老的土地上，由那些被中国文化塑造起来的中国人来进行。若武器或工具再不能从外面引进些来，

这重建的工作几乎是无法进行的。我们之所以翻译本尼迪克特的这本《文化模式》，只不过是想为这文化重建工作找来一些镜子或尺子之类的东西，不管这工程现在是停了，还是下马了，我想今后总会有一天用得上的。

一

露丝·本尼迪克特生于 1887 年6月，本世纪20年代初，就学于人类学大师博厄斯的门下。1923 年，本尼迪克特在博厄斯的指导下，以《论北美洲守护神灵的概念》一文，获美国哥伦比亚大学哲学博士学位。那个时候，她已经开始对北美诸印第安人部落的文化与以广泛的研究，并加以对比，对同一范畴在不同文化形态中的迥然不同的意义和价值给以相当的注意。1930 年，本尼迪克特受聘于哥伦比亚大学，任助理教授，1948 年任教授。

本尼迪克特一生致力于对诸原始文化的研究。她认为要想搞清楚像西方文化这样庞大复杂的东西，搞清其中的诸种关系，最好是去分析研究一下原始文化，这倒不是那种返朴归真的罗曼蒂克，而是因为，在原始文化里，这些关系要简单明了，易把握得多。她在美国西南部和加拿大的一些印第安人部落里对原始宗教，民俗，礼仪进行考察，成果曾以两卷本的《祖尼印第安人的神话》(1935 年)一书见诸于世。本尼迪克特对亚洲诸文化亦有浓厚兴趣，曾以人类学方法研究日本文化，写出了《菊花与剑》一书。直到逝世前，她还在指导一项庞大的研究计划，考察，分析，比较欧亚两大洲的当代文化，这自然是一件极有意义的事，可惜事未竟，人先去了。

本尼迪克特竭毕生精力于人的研究，她对人，对人类的不管哪一个种族都充满了理解和同情。从她著作的字里行间，都可

以看出她对于种族歧视，种族压迫的厌恶。在她看来，人都是平等的，没有种族上的高低贵贱之分；文化也都是人类行为的可能性的不同选择，无所谓等级优劣之别；文化的所谓原始与现代的差别，也并非意味着落后与先进这类评价，各文化都有自己的价值取向，有自己与所属社会的相适能力。她主张一种文化相对主义，但更提倡诸文化间的交流，交融和互相的理解。她把人类的平等作为自己追求的崇高理想，而且在自己的事业中始终贯一，为此她曾写下了《种族：科学与政治》(1940 年)一书。

本尼迪克特于 1948 年9月去世，时年 61 岁。

二

《文化模式》是本尼迪克特的代表作，也可以说是本世纪西方有关文化问题讨论中最有影响的著作之一。自该书 1935 年发表至今，已有十四种文字的译本面世，可见其影响之广。

文化模式这一概念，有各种不同的用途和意思。在不同的文化人类学家那里，对文化模式的理解也不同。美国人类学家克罗伯，把文化中的那些稳定的关系和结构看成一种模式。在本尼迪克特那里，文化模式是相对于个体行为来说的。本尼迪克特认为，人类行为的方式有多种多样的可能，这种可能是无穷的。但是一个部族，一种文化在这样的无穷的可能性里，只能选择其中的一些，而这种选择有自身的社会价值取向。选择的行为方式包括对待人之生、死、青春期、婚姻的方式，以至在经济、政治、社会交往等领域的各种规矩，习俗，并通过形式化的方式，演成风俗，礼仪，从而结合成一个部落或部族的文化模式。诸文化模式之间的差距之大，甚至可能是完全对立的社会价值观。但一模式中的行为方式总有其合理的存在。这样一些模式，区

别着不同的文化，同时也塑造着各自所辖的那些个体。

本尼迪克特赞成文化相对主义。她认为各模式都有其存在的理由，绝不因其他文化的好恶而有取舍，她主张按照每一文化的原样，它的来胧去脉来研究各种文化现象本身。模式是文化现象本身所具有的，而不是研究者先入为主的，用来统摄材料的工具。

《文化模式》一书共分八章。第一章开宗明义，谈了关于习俗的科学这一概念。作者提出了人之本性，是由文化，即习俗塑造的，而不是生物学遗传的天性，以此有力地反驳了那种“纯化种族”的欺人之谈。第二章谈的是由选择而造成的文化差异。如前所述，作者认为，一个社会，或部落，或部族，面对无数人类行为的可能性，选择是必不可免的。而正是这不同的选择，形成了诸文化间的迥然相异。而这样一些差别，绝不是生物学意义上的那种必然差别，是文化，社会选择的结果。明智的人应对诸文化的千差万别持一种极大的宽容。第三章作者论述了一种文化在选择了自身的行为方式，社会价值，目标取向后，又是如何整合成为一种模式的。本尼迪克特继博厄斯之后，特别提出要把不同行为领域中的习俗联系起来看，反对分离的个别研究。在她看来，文化是一个整体。文化对于个体行为来说，塑造着不同的行为类型。第四、五、六这三章里，本尼迪克特以三种不同的文化为例，分析了不同模式在各个行为领域里表现出来的不同价值取向和塑造的不同行为类型。第七章作者分析了社会在文化整合中所起的作用，社会的本质是通过评价而使个体的行为趋于同化，调协各种冲突因素，从而整合出文化完形。而个体在这完形中总是会表现出各种不同的关系：天生适应，不适应却努力去适应，天生对立。作者在第八章里提出，应对那些不适应的个

体取一种宽容的态度，这样，一种文化才能不断吸收新的东西，保持其生命力。

《文化模式》一书，在西方产生如此大的影响，一是有关文化整体观和文化相对论的观点，二是作者在这里表现出的对人，对人类的爱，这也许是我们的社会科学工作者能够借鉴的。

译　者

1987 年 7 月

致　谢

本书之所以选这三个原始部族加以描述，是因为有关这些部落的材料比较翔实可靠。同时，也因为我能够通过与一些实地研究的民族学家的多次研讨来充实那些业已发表的记述，这些学者都曾亲身与这些部族的人一起生活，对这里谈到的这些部落做过权威性的记述。我自己也曾在祖尼的印第安人村落中以及一些邻近的部落中居住了几个夏季。在那里，我常常把诸印第安人村落的文化拿来进行比较。我由衷地感激鲁斯·L·本兹尔博士，不仅因为他通晓祖尼语，还因为他有关祖尼部落的评介和专题文集是那些有关印第安人村落的研究著作中写得最好的。在写作“多布”一章时，我曾受益于里奥·F·福特恩博士的珍贵专论《多布的术士》，也在与他数次令人愉快的交谈中获益匪浅。在“北美西部海岸”一章中，我不仅引用了弗兰兹·博厄斯教授的专著和他关于克瓦基特尔生活的翔实资料，而且还参照了他尚未发表的一些材料和他有关自己长达40余年的西北海岸生活经历的一些极有见地的看法。

也许我这里所引申出的某些解释超出了这位或那位实地考察者所做的工作，这应由我自己负责。尽管如此，我还是请了一些研究这些部落的权威们审阅了有关章节，并核实了所引事实材料，书中所引的这些权威们的研究细节，也都标明了出处，以便读者查阅原文。

我衷心地感谢那些最初与我合作的出版者们，经他们许可，下列论文的部分章节得以重印："关于习俗的科学"曾载于《世纪杂志》；"北美的文化结构"曾载于《美国人类学家》；"人类学与变态"曾载于《普通心理学杂志》。

借此机会，我也要向E·P·达顿及其公司——《多布的术士》一书的出版者们——致以谢意。

露丝·本尼迪克特

于纽约哥伦比亚大学

目　录

序

本世纪出现了许多研究社会人类学问题的新方法。以往那种从各个时代，各个地域搜集了一些欠缺自然联系的、零散的证据，就来构造人类文化史的旧方法已经越来越不行了。随之而来的是一个艰辛探索的时期，在有关文化特性分布的研究的基础上又佐以考古学证据的支持，人们试图重新建构历史的联系。这种观点已为愈来愈广泛的研究领域所垂青。人们力图建立各种不同的文化特性之间的稳固联系，并以此来建立更为广泛的历史联系。相似的文化特征都有一种独立发展的可能性，这曾是一般文化史的基本原理，也已被否定，或至少无足轻重了。进化论的方法和对独立的地域文化进行分析的方法都曾致力于阐明种种文化形式的顺序。人们期望借助前一种方法勾勒出一幅文化史与文明史的统一图景，而后一种方法的追随者们，起码那些较为保守的追随者们则把每一种文化视为一个独立的单元和一个个体历史问题。

在这种对诸文化进行详尽分析的方法影响下，搜集与文化形态相关的事实这项必不可少的工作得到了极大的推动。尽管如此搜集而来的材料囊括了诸多毫不相干的范畴，诸如经济生活、技术、艺术、社会组织和宗教等等，从中难以发现其一致处，但是这些材料却为我们提供了有关社会生活的信息。如今，人类学家的处境似乎正像歌德所讥讽的那样：

欲求认识且描绘那活生生的东西，
他首先就得努力打起精神，
于是，他该得的那份儿到手了，
可惜只缺了心灵的纽带。

生活在活生生的现实的文化之中，使人们产生了一种更为强烈的探索每一文化整体的兴趣。人们愈来愈感到，脱离了一般背景，就无法理解文化的任何特性。那种把某一文化整体视为由单一一组条件所控制的企图并无助于问题的解决。纯粹人类地理学的、经济学的，以及其他一些形式主义的方法似乎也扭曲了整个画面。

作为一个整体来把握一种文化的意义这种愿望，迫使我们设法把标准化行为的描述也仅仅当作迈向其他问题的垫脚石。我们必须把个体理解为生活于他的文化中的个体；把文化理解为由个体赋与其生命的文化。无论如何，有关这些社会心理学问题的兴趣与历史的方法并不相左。反之，它揭示了文化变革所固有的动态进程，从而使我们能够评价通过对于相关文化的详尽比较所得到的证据。

由于材料的特点，文化生活问题自身时常表现为文化的众多方面之间的相互联系。在某些情况下，这种研究导致了对文化整合之强弱的恰当评价，并清晰地阐明了各种文化形态所含的整合形式，这些整合形式证实，文化的不同方面之间的关系延循各式各样的模式，并且很难就此作出一般性概括。然而，这种研究难以或只能间接地导致一种对个体与文化之间的联系的理解。

这种理解要求一种对文化本质的深刻洞见，一种对统摄个体和群体行为的心态的了解。本尼迪克特博士称文化本质为文

化的构造。本书中，作者把这个问题摆在了我们面前，并以三种各渗透着一种处于支配地位的观点的文化为例来说明这一问题。就其着重揭示基本的心态而不是各文化因素之间的功能关系而言，这种方法有别于解剖社会现象的所谓功能方法。就一般构造而言，只要它持续着，它就制约着变革的方向，而这种变革也就始终受制于一般构造，除此之外这种一般的构造也就不成之为历史的。与种种文化内容的变革相比，构造通常具有显著的恒常性。

正如作者所指出的，并非每一种文化都是以某种占统治地位的特性为其特性，然而，也许对激发个体行为的文化动力愈熟悉，我们就愈会发现，总有某些控制情感的因素和某些支配行动的理想占居上风，它们能够解释那些在我们的文明的立场上来看被视为反常的心态。于是什么是社会性的，什么是非社会性的，什么是正常的，什么是反常的，这些看法的相对性便从一种新的角度得到了理解。

作者所选用的那些极端情况，使得这一问题的重要性更加鲜明清晰。

弗兰兹·博厄斯

第一章　关于习俗的科学

人类学把人看作社会的产物来研究，它关注的是那些将某一社群与其他具有不同传统的社群区别开来的东西，诸如自然特征，工业技术，以及惯例、价值等等。

在社会科学中，人类学的显著标志在于，它还包括对我们自己的社会之外的别的社会进行严肃的研究。为了达到这一目的，在人类学看来，任何社会有关性交和繁衍的规则都如同我们自己的那些规则一样有意义，即便这样的规则是属于那些海上达雅克人①的，而且与我们的文明所具有的规则毫无历史关系。对于人类学家而言，我们的习俗与新几内亚的一个部落的习俗只是解决同一社会问题时的两种可能是不同的社会范型而已，因此只要他是一个人类学家，他就不应该对它们有轻重厚薄之分。人类学家应当对人类行为感兴趣，而不管这种行为是由我们自己的传统形成的，还是由别的什么传统形成的。人类学家应当对在各种文化中发现的全部习俗感兴趣，其目的在于理解这些文化变革和分化的来龙去脉，理解这些文化用以表达自身的不同形式，以及任一部族的习俗在作为该民族成员的个体的生活中发挥作用的方式。

至今习俗仍未普遍地被看作一个重要的课题。我们一般都

① 海上达雅克人(Sea Dyaks)指东南亚一带操达雅克语的土著人。——译注

有这样一种想法，认为只有我们自己大脑内部的活动才是值得研究的，而习俗只不过是最平常的行为。可实际上的情形恰是相反。世间流行的传统习俗就是大量的琐细行为，这比任何个人在个体行动中（无论他的行为有多古怪）所能展开的东西更令人惊异不止。然而，这仅仅是问题的无关紧要的一面。至关重要的是，习俗在经验和信仰方面都起着一种主导性作用，并可以显露出如此众多殊异的形态。

谁也不会以一种质朴原始的眼光来看世界。他看世界时，总会受到特定的习俗、风俗和思想方式的剪裁编排。即使在哲学探索中，人们也未能超越这些陈规旧习，就是他的真假是非概念也会受到其特有的传统习俗的影响。约翰·杜威①曾以一种十分严肃的态度讲过，习俗在形成个人的行为中所起的作用远远超过了个人对传统习俗所能发生的任何影响，这就像他的母语所含的全部词汇远远超出了他的家族土语中所含的他儿时戏语的用词。如果人们严谨地研究一下那些曾有幸自发地发展的社会秩序，就会看到，这个比喻是精确而合乎事实的观察，丝毫没有夸张。个体生活的历史中，首要的就是对他所属的那个社群传统上手把手传下来的那些模式和准则的适应。落地伊始，社群的习俗便开始塑造他的经验和行为。到咿呀学语时，他已是所属文化的造物，而到他长大成人并能参加该文化的活动时，社群的习惯便已是他的习惯，社群的信仰便已是他的信仰，社群的戒律亦已是他的戒律。每个出生于他那个群体的儿童都将与他共享这个群体的那些习俗，而出生在地球另一面的那些儿童则不会受到这些习俗的丝毫影响。理解习俗的这种作用对我们来说

① 约翰·杜威（John Dewey，1859—1952）美国哲学家和教育家，美国实用主义哲学的代表人物之一。——译注

是义不容辞、责无旁贷的。没有其他哪个社会问题比它来得更紧迫。在我们明了有关习俗作用的规律和多样性之前，人类生活中那些最重要的复杂事实对我们来说都是不可理解的。

只是在某些最初的主张被接受了，而某些遭到了强烈的反对之后，对习俗的研究才于事有补。首先，任何科学的研究都要求，在这一学科所选择来加以考察的系列中绝不偏重这一项或那一项。在所有那些争议较少的领域，诸如有关仙人掌、白蚁或星云本性的研究中，研究所必须具备的方法就是，先把相关的资料分类，然后考察一切可能的差异形式和条件。我们以这种方式获得了有关天文学规律或社会性昆虫（请允许我这样比喻）的习性的知识。唯有在关于人类自身的研究这一领域中，主要的社会科学却以关于某一局部变异，即西方文明的研究取而代之了。

只要我们自己与原始人、我们自己与野蛮人，以及我们自己与异教徒之间的差别仍旧支配着人们的头脑，人类学按其定义来说就是不可能的了。我们确有必要首先修炼到这样一个程度，即我们不再认为自己的信仰比邻邦的迷信更高明；我们确应认识到，对那些基于相同的（可以说是超自然的）前提的风俗必须通加考察，而我们自己的风俗只是诸习俗之一。

19 世纪上半叶，人类学的这一基本前提尚不能为西方文明中的有识之士所意识。有史以来，人总是把自己的独一无二性当作一种荣耀来捍卫。在哥白尼时代，对于至高无上性的这种欲求竟如此之胆大包天，甚至还包括了人们所居住的地球，乃至14 世纪的人们会满怀义愤地拒绝承认这个行星隶属于太阳系。到了达尔文时代，人们姑且承认了日心说，却仍极尽其所能来捍卫灵魂的独一无二性——这一上帝所赋予人类的神秘属性——并以此来反驳人类的远祖源于动物王国的说法。这类争议从未

停息，从没有人去怀疑过这“灵魂”的本性，甚至也没有人去过问这样一种事实—— 19 世纪的人们未曾留心过哪怕是维护一下自己的群体与任何异族群体之间的兄弟情谊，这类事实中没有一件有悖于那种由于受到奇耻大辱而引起的悖然大怒，而这种奇耻大辱又都是由于那个反对人的独一无二性观念的进化论所带来的。

可以公正地说，这两场论战都是我们赢了——如果眼下尚无定论，那么不久也会明见分晓。但是，论战却没有结束，只不过转移到了另外的战场。毋庸讳言，从地心说到日心说，或是证明人来自动物这类革命都与人类成就的独一无二性了无牵涉。假如我们居于广阔无垠的太阳系中某一任意选择的行星之上，那我们的荣耀将更为伟大；假如彼此有别的人类种族皆因进化而与动物沾亲，那我们与其他种族之间的可以证实的差异就越远，我们风俗的独一无二性就越显著。然而，我们的成就、我们的风俗确是独一无二的；它们确是一种与那些较小的种族的成就与风俗不同的秩序，于是我们应不惜一切代价地对之加以维护。因此，时至今日，无论是关于帝国主义问题，是关于种族偏见问题，还是关于基督教与异教之间的对比，我们仍然执拗于这种独一无二性，虽则这独一无二性并非是大千世界上种种人类风俗的独一无二性——对此，从未有人哪怕是稍微粗略地关心一下——而只是我们自己的风俗和成就，我们自己的文明的独一无二性。

由于偶然的历史原因所造成的环境，西方文明较之迄今所知的任何其他地区群体的文明更为广泛地传播开来。在世界的大部分地区，西方文明已使自己成为楷模了。因而，我们便产生出这样一种信念：人类的行为具有某种一致性；而在其他的环境

下，这种一致性就不会出现了，即使极其原始的部族有时也比我们更为强烈地意识到文化的作用，这并非没有理由。他们对于不同的文化向来具有深切的体验。他们曾经目睹了他们的宗教、他们的经济体系、他们的婚姻禁忌在白种人文明的冲击下日趋没落。他们放弃了某种文明并转而接受另一种文明，尽管时常是毫无理解地这样做了，但他们却十分清楚，人类生活有各种不同的安排方式。他们有时会把白种人的优势归于白种人的商业竞争或战争风气，这种看法倒颇似人类学家的观点。

白种人却有着不同的体验。也许，有的白种人从未见过一个外来人，除非是已经欧化了的外来人。如果他曾经外出旅行，也多是走马观花，从未在外边的大都市饭店住下来好好了解点儿什么。他对自己之外的生活方式一无所知。他所见之弥漫于他周围的习俗与观点的一致性似乎是可确信无疑的；然而对他来说，这一致性却遮蔽了这样一个事实：这种一致性毕竟只是一种历史的偶然。他索性把人类本性看成是与他自己的文化准则等价的。

然而，白种人文明的广泛流传并非一种孤立的历史环境。近来，波利尼西亚群体①已从安东、爪哇向复活节岛，从夏威夷向新西兰流徙；而班图语系的部落也从撒哈拉迁向南部非洲。但是，无论是哪种情况，我们都只把它看成是人种的畸形发展所引起的区域性变化。西方文明历来具有先进的运输工具和发达的商业布局来作它广泛流传的背景，从历史上看，就很容易理解这是怎么回事。

白种人文化传播的心理效应历来与其实利效果不相称。这

① 波利尼西亚群体(Polynessian group)，指生活在中南太平洋波利尼西亚群岛上的土著居民。——译注

种世界范围的文化扩散使得我们不必当真去接受其他部族的文明，而前此人类从未得到过这种保护。这给我们的文化以一种广泛的普遍性，从而使我们早就放弃了对形成这一情况的原因作历史的考察，只是把它看成一种必不可免的现象。我们把我们在我们文明中对于经济竞争的依赖说成是一种对于“经济竞争是人类本性之所依的原动力”这一命题的确证；或者，我们把在我们的文明中形成的，以及在儿童诊所里记录下来的幼儿行为看成是儿童心理或人类幼年行为的一种必然方式。同样，无论这是我们的伦理问题还是我们的家庭组织问题，结论都一样。我们所论证的是每一个我们熟悉的原动力的必不可免性，因此就总要把我们自己的局部行为等同于一般行为，把我们自己的社会化了的习惯等同于人类本性。

眼下，这个论题已然成了现代人一思一想，一言一行中都关切到的问题，而它的来源却需回溯到遥远的过去，回溯到古已有之的，“我自己的”封闭性群体与外来人之间具有种的差异这一观点上，就其广泛流传于诸原始部族这一情形来看，这种观念似乎是人类最古老的区别之一。所有的原始部落都对外来者这一范畴持有相同的看法。那些外来者不仅不受那限制一个部落的自己人的道德准则的诸规定的制约，而且一般说来，也被剥夺了任何一种作人的地位。很多部落的名称用的都是很一般的字，如祖尼①，丹尼②，基奥瓦③等等，都是些原始部族用以自我识认的名称，可也都只是他们的土语中用以表示“人类”——即他们自

① 祖尼(Zuñi)，北美普韦布洛印第安人中的一个部落，位于新墨西哥州中西部与亚利桑那州交界处。——译注

② 丹尼(Déné)，北美印第安人之一部落。——译注

③ 基奥瓦(Kiowa)，北美土著印第安人部落之一，居于大平原南部。——译注

己——的专门术语。在这封闭的群体之外便无人类存在。这种观点忽视了如下事实：从客观的观点来看，每一部落之外都环居着其他部族，那些部族分享着这一部族的技艺和物质发明。他们共有复杂的实践活动，而这种实践活动则是借助部落彼此间的你来我往才得以发展的。

原始人从未通观世界，从未把“人类”视为一个群体，也从未感觉到他与他的种之间有一种共同的缘由。他从来就是一个划地为牢、自缚手脚的乡巴佬(Provincial)。无论是选择妻室，还是推举首领，头等重要的就是他们自己的人群与其范围之外的其他人群之间的差异。他们自己的群体及其全部行为方式都是独一无二的。

因而，现代人之所以把上帝的选民与危险的异族人相区别，即保持一个在其文明之内在血统上和文化上相互联系的群体，就像澳大利亚丛林中那些部落一样，实是因为在现代人的这种心态的背后有着深远的历史连续性为其依据。俾格米人① 一直持有与此相同的看法。我们似乎并不能很容易就从根儿上弄清人类这一特性，然而我们至少可以学会认识它的历史以及它的各种各样的表现。

这种种的表现之一，就是经常说的原始的，由宗教情感而不是由上述那种更为一般化的乡土性(Provincialism)所激发的心态。就是这样一种心态，只要宗教在西方文明中仍活生生地存在着，它也就普遍地流行于西方诸文明之中。这种在任何一个封闭的群体与别的部族之间的差别，就宗教而言，就成了一种宗教的虔诚信徒与异教徒之间的差别。千百年来，这两者之间一

① 俾格米人(Pygmies)，尼格罗—澳大利亚人种中的一个种族，分布在中非、东南亚、大洋洲及太平洋部分岛屿上。——译注

直没有任何共同的融合之处。没有哪一种在一宗教内流行的观念和风俗能在另一宗教中立住脚。相反，这些风俗都按它们分属这个或那个往往相互之间差异甚微的宗教而被看成是对立的东西。在这边，被当作是神谕的真理和虔诚的信徒，当作是启示和上帝的，在那边就成了道德邪恶和无稽之谈，成了诅咒和恶魔。这里根本谈不上公平地对待那些相互对立的群体的各自的观点，因而也就根本谈不上从客观地研究过的材料来理解宗教——这一人类的重要特性——的本质。

当看到这样一种对于标准的宗教态度的描述时，我们的确感到了一种很正当的优越感。至少，我们已经抛弃了那种荒诞不经的看法，并接受了那种比较宗教研究。然而，鉴于同类态度——例如以种族偏见的形式——在我们的文明中仍有市场，对于如下的问题抱有怀疑是有道理的：我们在宗教问题上那种成府，是由于我们已经超出了那天真无邪的阶段呢，还是仅仅由于宗教不再是引起现代重大战争的生活领域呢？在有关我们的文明的真正有生命力的那些争论中，我们似乎还远未获得像我们在宗教领域中业已基本取得的那种超然的公正态度。

还有另一种情形一直使我们对于习俗的严肃的研究成为一种发展较晚又常常是带答不理地进行的课目。这是一种比起我们上述的那些情形更不易克服的困难。习俗未曾引起社会理论家们的注意是因为习俗正是这些人自己的思想的真正素材。习俗犹如一面透镜；没有这面透镜，社会理论家们便一无所见。正是由于习俗是基本的因而习俗就存在于意识关注的领域之外。要说这是视而不见，并不玄乎。当一个学者为了进行一种有关国际信贷的研究，或有关学习过程的研究，甚或一种有关自恋（一种精神性神经病）的研究而搜集了大量资料时，这位经济学

家、心理学家或精神病学家恰恰是通过这些具体材料并在这些具体材料中着手研究的。他并不考虑那种所有因素都可能会有不同排列的别的社会秩序。也就是说，他并不考虑文化的调节。他认为他正在研究的特性有种种已知的而且是必不可免的表现；不止如此，他还把这些表现作为绝对的东西来研究，因为这些正是他不得不考虑的所有材料。他把本世纪三十年代的某种区域性心态等同于人类本性，把对这些心态的描写等同于经济学或心理学。

其实，这样做往往没什么关系。我们的孩子们当然是在我们的教学传统下受教育的，因而对我们学校中的学习过程的研究当然是头等重要的事。我们同样有完全正当的理由对那种有关别的经济体制的讨论表示不屑一顾。说到底，我们必然是生活在由我们自己的文化所制度化了的那种你我之间泾渭分明的构架中。

这些都没有错，而且形形色色的文化最好还是按其在世间存在的样子来探讨这一事实，给我们的呆板的生活涂上了色彩。但是，恰恰只是历史材料的限制妨碍了人们从诸文化的时间序列中抽取例子。如果我们本来就属于这个序列，我们就不可能逃避它。哪怕我们只是回顾了一代人的生活，我们就会看到发生了多大的改变，这种改变有时就发生在我们最熟悉的行为之中。只要这些改变一直是盲目的，那么其结果也就只有在我们的回忆之中才能描绘出来。除非当那种在我们所熟悉的事情中的文化变迁已强迫我们接受它时，我们仍然不愿正视这种变化，否则对之取一种更明智，更主动的态度并非不可能。抵制变迁在很大程度上是我们对于文化惯例的误解所造成的结果，尤其是拔高了那些碰巧属于我们民族，我们这一时代的文化惯例所

造成的结果。对别的文化惯例哪怕是有一点点儿了解，或对那些东西所可能表现出来的千姿百态有一点点儿认识，恐怕都会大大有助于促成一种合乎理性的社会秩序。

对于不同文化的研究对当今的思想言行还有另一种重要影响。现代生活已把多种文明置于密切的关连之中，而与此同时对这一境况的绝大多数反应却是民族主义的和带有种族上的好恶的。因而，文明从未像现在这样迫切需要一批这样的个体，他们具有真正的文化意识，从而能够客观地，毫无畏惧地，从不以反唇相讥的态度来看待别的部族之受社会调节与制约的行为。

对异族的蔑视并不是对我们当前的种族和民族关系的唯一可能的解决办法，极而言之，这是一种毫无科学根据的解决办法。传统的盎格鲁-萨克逊①式的褊狭像其他任何民族的褊狭一样，是一种局部的暂时性的文化特性。甚至同属一个血统与文化的近邻，如西班牙人，就不这么偏狭，甚至种族歧视在西班牙人居住的国度中与在英美所统治的国度中也是完全不同的事。在这个国家里，显然没有一种直接针对生理上相距甚远的种族之间的混血联姻的褊狭态度，而这种情况要是在美国就会引起极大的反响，例如在波士顿就有反爱尔兰天主教徒的事，在新英格兰②小镇上有反意大利人的事，而在加利福尼亚则是反对东方人。这是一种旧有的群体内外的区别，而如果我们在这个问题上仍坚持原始传统，那比起那些未开化的部落来说，我们反而显得更没有道理了。我们已经进步了，我们为自己的成熟感到骄傲。但我们却一直未能理解文化习惯的相对性，我们一

① 盎格鲁-萨克逊(Anglo-Saxon)，指公元5世纪至诺曼人征服时(1066年)止移居并统治英格兰的日耳曼民族。——译注

② 新英格兰(New England)，美国东北部六个州的统称。——译注

直不愿接受在我们与那些持有不同准则的部族之间的富有人情味的交往关系中所应得到的诸多益处与乐趣，而且在与他们的交往中一直不够坦诚。

对种族歧视的文化基础的认识，是当代西方文明中亟待解决的问题。我们已经谈到，我们确实对于我们的血缘兄弟爱尔兰人怀有种族歧视；挪威人和瑞典人在谈起他们之间的敌对态度时也仿佛他们分属于不同的血统。在德法交战期间，所谓的种族界线则用来区分巴登①人和阿尔萨斯②人，虽然在体形上他们似乎同属亚阿尔卑斯族。有那么一天，当人们可以无拘无束地到处迁徙，就是在一个社群的最值得称道的名门望族那里也有了与不同民族之间的通婚时，我们再毫无顾忌地传播纯化种族的福音吧。

对此，人类学做出了两种回答。其一是关于文化的本质的，其二是关于遗传的本质的。有关文化本质的回答把我们带回到前人类社会。有些社会是自然借生物机制来维系最微弱的行为样式的，但这是一些并非由人类而是由社会性昆虫所组成的社会。遇到一个单独的蚁穴的雌蚁王，将复制出性行为的每一特性和蚁穴的每一细部。社会性昆虫代表了自然，那可不是在那里胡来。这种整体社会性结构的模式恰恰是自然赋予蚂蚁的本能行为。说一只蚂蚁由于离群索居会丧失了它在一个蚁群社会的社会等级或这个蚁群社会的劳作模式，可这并不比它由此而再也不能复制出它的触角形式或它的腹部结构的机率更大。

孰优孰劣暂且不论，人对这样一个问题的解决与蚂蚁截然不同。无论是什么人，他的部落的社会性组织，他的语言，他的

① 巴登(Baden)，联邦德国西南部的一个地区。——译注

② 阿尔萨斯(Alsace)，法国东北部地区，隔莱茵河与联邦德国相望。——译注

地域性宗教，其中没有任何一个因素是作为基因携带在他的生殖细胞里的。过去的几百年里，人们曾在欧洲偶然发现过一些弃婴，他们一直生活在远离其他人的森林里，而他们又是如此相似，使得林奈①把他们单列为一个独特的种，称之为Homo ferus（野人），认为他们是一种人极罕见的侏儒。他根本不能想到这些愚笨的畜牲会是人所生的！这些东西对周围的一切毫无兴趣，他们就象动物园里的那些野兽，经常有节奏地摇来晃去；他们虽有听说器官，却经训练也不能用；他们虽衣衫褴褛，却也抵得冰天雪地；他们还能从开水中捞出土豆却不觉疼。当然，他们无疑是些在襁褓中就被遗弃的孩子，他们所欠缺的就是与他们的同类的交往联系，而只有通过这种交往和联系，单个人的能力才能形成并完善。

在我们的更富人性的文明中，再也见不到野孩了。但是，任何一种婴儿时期就为别的种族和文化所收养的孩子的成长情形同样能清楚地说明这一点。一个为西方家庭所收养的东方儿童，学习英语，向养父养母表示亲昵，都会用那些在与他嬉戏的孩子们中间所流行的方式；他长大了，也会去从事他的同伴们所选择的职业。他习得一整套收养他的那个社会的文化特性，而他的生身父母所属的那个群体的那套文化特性却未对其施加任何影响。当整个部族在几代人的时间里抛弃了他们的传统文化并转而接受异族人的习俗时，就会在一更大规模上发生同类过程。美国北部城市中的黑人文化已愈来愈酷似这些城市中的白人文化。几年以前，在哈莱姆②做过一次文化概况调查，黑人所独具

---

① 林奈(Carl von Linné，1707—1778)，瑞典博物学家。——译注

② 哈莱姆（Harlem），美国纽约市的一个区，位于曼哈顿岛北郊，黑人聚居区。——译注

的特性之一是他们常为次日股票交易额的最后三位数字打赌的风气。诚然，这比起白人为在他们自己的股票上所下的赌注要小，却丝毫不减其变化多端而令人兴奋的色彩。这是一种白人模式的变形，虽然很难说是很大的偏离。并且，绝大多数哈莱姆文化特性都更为接近白人群体中所流行的那些形式。

自有人类历史以来，整个世界上不管哪个民族都能够接受别的血统的民族文化。人的生理结构中并无任何东西去妨碍这种接受。人的行为有什么特殊变化，完全不取决于他的生理构造。人在不同的文化里所形成的解决各种社会问题——诸如婚姻、贸易等——的方法，虽有很大差异，但在人的原始能力的基础上都是同样可能的。文化不是一种生理遗传的综合体。

在保护生存安全的自然本能方面丧失的东西都为较大的可塑性造成的优势所弥补了。人并不象熊一样在历经数代之后长出一身皮毛以适应极地的严寒。但人却学会了为自己缝制衣服和盖起雪屋。从我们所知的人类以前和人类社会的智力发展史来看，这种可塑性都一直是人类进步之开始和不断发展的土壤。在猛犸时代，没有可塑性的动物一种接着一种出现，却又都因自己本为适应周围环境而产生的生理上的特性的发展反使自身无力承担而灭绝。食肉兽和最后的高等类人猿之所以慢慢地发展起来，并不是靠生理上的适应性，而是靠不断增强的可塑性，这种可塑性逐渐形成为智力发展的基础。或许，会象有人常常断言的，人终会因智力的这种不断发展而毁了自己。然而却没有人能提出任何一种方法以使我们可以复又产生社会性昆虫所具有的那种生理机制，我们又别无他法。优劣尚且勿论，人类文化继承确非生物遗传。

当代政治中所能推出的结论就是，说我们可以把我们的精

神和文化方面的成就托付给任何被选定的遗传基因去传给后代这种说法是没有根据的。在我们西方文明中，主导地位在不同时期相继为操闪米特①语、操含米特②语的部族和地中海地区的亚白种人群所占据，近来又落入斯堪的纳维亚人③之手。无论其掌门一时为何人，我们西方文明都保持了他的文化的延续性，这一点是勿庸置疑的。我们应该完整地把握我们人类所谓继承的全部内含，其中最重要的一点就是，生理上所遗传下来的行为只占很小一部分，而文化上的传统的接力过程却起着极大的作用。

人类学对于种族纯粹主义者的主张的第二种回答是有关遗传的本质的。种族纯粹主义者是一种神话的牺牲品。何为“种族遗传”？我们只粗略地知道，所谓遗传就是父传子。在家族范围内，这种遗传是极为重要的。但遗传只是家族延续的事。超出这一范围，遗传就成了神话。在那些小而静止的社群，比如一个孤零零的爱斯基摩人④的村子里，“种族”遗传和亲子之间的遗传实际上是等价的，因此种族遗传就都有了意义。但是，如果我们把这一概念用到那些分布面很广的群体身上，例如用到斯堪的纳维亚诸群体身上，那这个概念就没有了现实基础。首先，在所有斯堪的纳维亚民族中都有那种在阿尔卑斯或地中海地区的社群中也都有的家族血统。任何对于欧洲人口生理构造的分

---

① 闪米特(Semitic)，通行于北非及近东地区的闪-含语系的五大语族之一，通常包括东部、西北、南部、西南四个语支。——译注

② 含米特(Hamitic)，属闪-含语系，亦称亚非语系，为北非和西西亚主要语系。包括阿拉伯、希伯来，阿姆哈拉、豪萨等语种。——译注

③ 斯堪的纳维亚人(Nordic)，亦称北欧人，居北欧斯堪的纳维亚半岛。——译注

④ 爱斯基摩人(Eskimos)，分布于北美沿北极圈一带的土著居民。——译注

析都会表示出交迭的现象：黑眼黑发的瑞典人代表了那些更多是集中在南方的家族血统，但是，我们当然是把他和我们对后者的某种了解相联系才这样看的。就其遗传特征具有某种生理上的实在性而言，这位黑眼黑发的瑞典人的遗传是一个家族血统的问题，而这个问题并不仅仅限于瑞典人。我们确实无从知道，如果没有血统交混，生理形态上会有多大的不同。可我们却知道，近亲繁殖确实带来一种有某些局限的形态。但这是一种在我们的具有世界性的白人文明中几乎不存在的情形，因此，如通常所见，当“种族遗传”被用来集合了一群有同样的经济地位，从同类学校毕业，有相同爱好的人，这样一个概念只不过是所谓群内和群外之分的另一种说法罢了，它并不指称该群体实际的生理上的同一性。

真正把人们维系在一起的是他们的文化，即他们所共同具有的观念和准则。如果一个民族不把诸如共同血统遗传作为一种象征，也不把它作为口号，而毋宁把自己的注意力转向那个把自己的人民结为一体的文化，强调它的长处和优点，同时又承认在不同的文化中发展起来的不同的价值，那它就会用现实主义思想取代那种因其误引方向从而是很危险的象征主义。

在有关社会的思想中，对文化形式的了解是必需的，而本书关注的正是这个文化问题。正如前面刚刚讲到的，身体形式或种族是可以和文化分开的，而且对于我们研究的目的来说，除了某些出于特殊原因而有关的地方，是可以把它放在一边不管的。对于文化讨论的一个主要要求是，这种讨论应在广泛地选择可能的文化形式的基础上进行。只有借助于这样的一些事实，我们才能够把那些受文化制约的人类调节手段和那些人类共同的(且就我们所见是不可免的)调节手段区分开来。而靠内省或靠

对任何一个社会的观察，我们都不能发现什么样的行为是“本能的”，即机体构成上就决定了的。要想把哪种行为说成是本能的，比起证明它是无意识的需要更多的条件。条件反射就象是机体构成上已决定了的东西成了无意识的，而文化上的条件反射则构成了我们的无意识行为这一巨大才智资质中的大部分。

因此，对于有关文化形式和文化进程的讨论来说，最有启发性的材料是那些历史上不仅和我们无关，而且相互之间也无关系的社会的材料。由于历史接触在极其广泛的范围内传播了伟大的文明，从而形成了巨大的网络，那些初始文化现在也就成了我们可以转而去追寻的一个源头了。这些初始文化是一个大实验室，在那里我们可以研究人类风俗的差异性。由于相对隔离的状态，很多原始地区都经历了数百年的时间来发展那些它们选定为自己的文化主题。这些地方为我们提供了现成的有关人类调节中那些可能的重大变异的必要材料。要想对文化进程有所理解，对这样一些地区进行批判性的考察是一项基本的工作。这对我们现在和将来的对社会形式的研究来说都是唯一的一个实验室。

这个实验室还有另一个好处，就是比起伟大的西方文明来说，问题都在一种更为简单的关系中表现出来。由于使交通变得便利的那些发明，以及国际电缆、电话和无线电通讯，也由于那些使文献能长久保存并广泛传播的技术发明，还有那些有竞争力的专业团体、仪式、等级，以及这些东西在整个世界上的标准化，要想进行充分的分析研究，现代文明是太复杂了，除非是为了分析而把它人为地分成许多小块块。而这样做出来的一些局部的分析是不充分的，因为有如此众多的外部因素是我们所不能控制的。对任何一个群体的考察都牵涉到出自对立的异族

群体的那些具有不同的准则、社会目标、家庭关系以及道德的个体。这些群体之间的相互关系极为复杂，以至我们都不能在必要的细节上作出评价。而在原始社会，文化传统简单得足以为其个体成年人所把握，而且该群体的规矩和道德也像是在一个界线清楚的一般的模式里铸出来的。在这样简单的环境里就有可能评价在我们的复杂文明的交融中所不能评价的那些特性之间的相互关系了。

我们在这里用来强调重视那些原始文化事实的理由中没有一条与传统地理解这些材料的那种作法有关。这种方法涉及到起源的重构问题。早期人类学家总是试图把不同文化的所有特性都安排在一个从最初形式到西方文明中的最后发达形式这样的进化论的框架中去。然而，我们却也没有理由认为，只需讨论一下澳大利亚人① 的宗教而不必讨论我们自己的宗教，我们就是在揭示原始宗教了；我们也没有理由认为，只要讨论一下易洛魁人② 的社会组织，我们就是在复原人类祖先的婚姻习性了。

只要我们不得不相信人类是一个种，那么就可以顺理成章地推出：遍布世界各地的人有着同样悠久的历史。某些原始部落比起开化的人也许更接近于那些原初的行为形式，但这只是相对的，我们的猜测也许对，也许错。我们没有正当的理由把某种当代存在的原始习俗等同于人类行为的原始形态。从方法论上来看，只有一种方法能使我们获得有关这些早期初始状态的大致知识。那就是研究那些在人类社会中普遍的或较为普遍的少数特性的分布状况。有几种是众所周知的，其中对于万物有

① 澳大利亚人(Australian)，指澳洲土著居民。——译注

② 易洛魁人(Iroquoian)，北美印第安人之一族，包括塞讷卡人、摩霍克人、伊利人、彻罗基人等十几个部落集团。——译注

灵论和与特定的外族通婚的限制，人们的认识是一致的。而有关人类灵魂和来世这些概念则众说纷纭，且较成问题。我们也有理由把那些几乎同这些观念一样普遍的信仰视为极其古老的人类创造。然而，这并不等于把这些东西都看成是生理上已规定了的，因为这些东西可能是人类种族的非常早期的创造，是一些后来成为整个人类思想基础的"婴儿期的"特性。究其根本，这些东西可能如同任何地区性习俗一样，是受社会制约的。但是它们在人类行为中早已成为自动的了。它们既古老又普遍。然而，这一切都不能使今天仍能观察到的那些形式变成产生于初始时期的原始形式。同时我们也没有任何方式可以通过研究原始形式的各种变体来重构原始形式本身。人们可以抽取出某个信仰的具有普遍性的精髓，并将之与其地区性形式相区分，但是很有可能这种特性实际上出于一种声名显赫的地区性形式而并非出于所有被考察的特性的某种原始的而又最微弱的那种共有的东西。

出于这种缘故，利用原始习俗来建立起源的作法只是一种投机。建立任何一种想要的起源都是可能的，这些起源既可以是互相排斥的也可以是互为补充的。总之，人类学材料的这样一种用法里，推测是一个挨着一个接踵而至，而就问题的本质而言是不可能给出任何证明的。

另外，为讨论社会形式而使用原始社会的材料的理由，当然也与那种回到原始社会去的罗曼蒂克思想毫无干系。提出原始社会，丝毫没有把那些初民部族诗化的意思。在当今这样一个有着各种参差不齐的准则而又杂乱无章的乱哄哄的时代里，这个或那个民族的文化以各种各样的方式强烈地吸引着我们。但是，我们的社会要消除自身的痼疾，根本不能靠复归至那些由原

始部族为我们保留下来的观念。那种向古朴的原始部族伸手的罗曼蒂克的乌托邦主义有时候似乎很能迷惑人，可是在文化人类学的研究中，它却常常是一个帮倒忙的。

正如我们说过的，对于原始社会的认真研究之所以在今天相当重要，是因为这样一些原始社会为有关文化形式和文化进程的研究提供了实情材料。这些原始社会所提供的材料有助于我们把那些地区性文化形态所特有的反应与那些人类所共有的一般反应区分开来。此外，这些材料还有助于我们估价和理解那些受文化制约的行为所起的极其重要的作用。对于文化及其进程和功能这个课题说来，我们亟需所有我们可以获得的知识。而没有什么别的途径能使我们获得比在有关史前社会的事实材料中所得到的更大的收获了。

第二章 文化的差异

第一节

一位迪格尔印第安人(加里福尼亚人这样称呼他们)①的首领和我谈起过许多有关他们昔日生活方式的事。这位首领是一位基督徒，而且对于在灌溉土地上种植梨树、杏树这些方面来说，他在他的人民中间也是一个带头的，但是当他谈到那些曾在他眼前跳着熊舞自己就变成了熊的萨满术士时，他的颤抖的手，他的嘶哑的声音都带着一种兴奋。这是一种无与伦比的事情，是他的人民昔日具有的一种力量。他最喜欢谈论他们以前吃的沙漠食物。他带来每一种连根拔来的植物时都是怀着一种爱，一种对这类宝贝的眷恋之情。他说，在那些日子里，他的人民就是吃这种“沙漠的生命”，他们根本就不知道听罐头里装的和肉店里卖的那些东西。而后来就是这些新鲜玩艺儿把原来那些吃的比下去了。

一天，我们也没有改变话题，拉蒙②突然停下来，不谈怎么磨牧豆，怎么做橡果汤了。他说：“一开始，上帝就给了每个民族一只杯子，一只陶杯，从这杯子里，人们饮入了他们的生活。”我

① 迪格尔印第安人(Digger Indians)，意为挖草根作食物的印第安人，是白人对一些美国印第安人部落的蔑称。——译注

② 这个首领的名字。——译注

不晓得，这个形象是否曾出现在他的部族的某些我从未见过的传统仪式上；或者只是他自己的想象。很难想象这是他从他在班宁①认识的白人那儿听来的。他们不喜欢讨论不同部族的风气。但是不管怎么说，在这位谦恭的印第安人心里，他所说的形象却是清晰的而且是充满了含义的。“他们都在水里蘸了一下，”他接着说，“但是他们的杯子不一样。现在我们的杯子破碎了，没有了。”

我们的杯子破碎了。那些曾赋予他的人民的生活以意义的东西，他们自家的饮食仪式，经济体制内的责任，村中礼仪的延续，跳熊舞时那种着魔状态，他们的是非准则，这些东西都已丧失殆尽，随着这些东西的丧失，他们生活原有的那些样式与意义也消失了。可这位老人还是那么精力充沛，焉然还是一个与白人交往的头领。他的意思也不是说他的人民面临绝灭。但是，他确实意识到少了某些东西，某些视同自己的生命本身一样有价值的东西：他的人民所遵循的准则和信仰的整个结构完了。世间留下的是诸种别样的生活之杯，或许它们盛的是同样的水，然而他的人民的杯之丧失却是无可挽回的。这可不是拆了东墙补西墙的事儿。这造形一直是基础，不知什么时候却莫明其妙地成了碎片。可它一直是他们自己的东西。

拉蒙对于他所谈到的事情有着亲身的体验。他脚踩两只船，而这两只船是价值观念和思维方式上均无共同尺度的两种文化。这真是一种艰辛的命运。而在西方文明中我们的体验就不同了。我们自幼生长在一种泛世界性的文化之中，我们的社会科学，我们的心理学，我们的神学历来对那拉蒙的形象说法中

① 班宁(Banning)，美国城市名。——译注

表达为真理的东西闻所未闻。

且莫说人类创造力之丰富，单只是生活的历程和环境的逼迫就为人们提供了数量大得难以令人置信的可能的生活之路，而且，一个社会似乎是可以顺着所有这些路生活下去的。世上有许多种所有制体制，以及与财产相联系的社会等级制度；世上有许许多多有形的东西以及精心制作这些东西的技术；世上还有各色各样的性生活，生育时期的，绝育以后的；还有构成这个社会的各色行会和迷信团体，有经济交易，有诸神及各种超自然的约束力。其中每一种东西以及除此之外的更多的东西都可以由文化上的，礼仪上的精工细作来实行，这种劳作独揽了文化能量，只留下很少的剩余能量经营其他特性。那些对于我们似乎是最重要的生活侧面，在那些其文化丰富而又志趣相异的部族看来，却是不屑一顾的东西。甚或同一特性会被他们搞得非常繁复精巧，以至可能被我们看成是稀奇古怪的东西了。

在文化生活中和在语言中一样，选择都是首要的必然现象。我们的声带、口腔和鼻腔所能发生的语音的数量实际上是无限的。英语中的三、四十种语音就是一种与那些甚至极为相近的语支——如德语和法语——都不同的选择。恐怕从未有人敢去统计一下世界上不同语言所使用的全部语音。但是每一种语言都必须做出自己的选择并遵循这种选择，否则就根本不会为人所理解。一种真的用了几百种音素的语言——确有此事——不可能用来交往。另一方面，我们对于那些与我们自己的语言无关的语言的大量的误解都是由于，我们总试图把其他语言系统拿来与作为参照系的我们自己的语言进行比较理解。我们的语音中只用了一个“k”。假如有一种别的语言要人在喉、口的不同部位发出五个“k”，那么，除非我们把其间的差别弄得滚瓜烂

熟，不然的话，我们就根本不可能把握由这五个“k”之间的不同所造成的词汇和句法上的区别。我们的语音中有一个“d”和一个“n”，而别的语言的语音里可能会有一个介乎此二者之间的语音，如果我们不能识别这个音，我们就会时而把它写成d，时而把它写成n，这就带来了一些本来没有的区别。语言学分析的基本前提就是对于这些难以置信的千差万别的语音的意识，而每一种语言正是从这些语音中作出了自己的选择。

在文化中我们也应该设想出这样一个巨大的弧，上面排列着或是由于人的年龄圈，或是由于环境，或是由于人的各种各样的活动所形成的各式各样的可能的旨趣。要是一种文化对这些旨趣都下了相当数量的本儿，它就会像一种使用了所有从清音到浊音，从口腔音到鼻音、倒吸气音、声门塞音、唇音、齿音、咝音和颚音的语言一样不可理解。作为一种文化，它的同一性有赖于对这一弧上的某些片段的选择。每一个地方的每一个人类社会都在它的文化风俗中做出了这样的选择。从另一个社会的角度来看，每一个社会都忽视了基本问题而热衷于细枝末节。一种文化几乎不承认金钱的价值，而另一种文化则在每一个行为领域中都把这种价值当作最基本的东西。在一个社会中，甚至就是在那些对于维系生存说来技术都是必不可少的生活领域里，技术也还是受到难以相信的轻视；而在另一个同样简单的社会，技术却高度发达，技术成果也完美地运用到生活的一切领域。一个社会把它的庞大的文化上层建筑建立在对青春期的理解之上，而另一个社会则把这建立在对死亡的理解之上，还有的则是把它建立在对来世的期望之上。

青春期的情形是极令人感兴趣的，因为这在我们自身的文明中也是世人关注的中心，同时也因为我们还从其他文化中搜

集到丰富的材料。在我们自己的文明中，大量的心理学研究著作都强调那种不可避免的性成熟时期的不安。传统上我们把这看作是一种由家族内部的剧烈冲突和反叛所明确标志的心理状态，就像伤寒是以发烧为其标志一样。事实确凿无疑。这种情况在美国很普遍。问题在于这些情况是否是不可避免的。

哪怕是对不同社会处理青春期问题的方式作一次最随便的调查都表明如下这样一个事实是不可回避的：即使在那些最具这一特性的文化中，人们所密切关注的年龄也有一很大的变化幅度。因此，一开始就很清楚，如果我们所考虑的仍是生理意义上的性成熟，那所谓性成熟风俗就是无稽之谈了。以此为特性的社会中的人们所认识的性成熟是一个社会问题，而有关的礼仪则是以这种或那种方式对儿童作为成年人的新的资格的认可。结果，这种授予新的地位又委以新的义务的仪式就像地位和义务本身一样各有千秋且受着文化的制约。如果一个社会中成人的唯一崇高的职责就是从事战争，而另一个社会中成年人的主要特权是假扮神来跳舞，那前者授予斗士资格的仪式就比较晚，而且取一种不同于后者的形式。为了理解有关性成熟的风俗，我们大可不必去深究升级仪式(rites de passage)的必然的本性，我们毋宁只需了解在不同的文化中人们把什么东西看成是成年的标志，以及他们承认这种新资格的方法。作为条件而制约着性成熟的礼仪的，不是生理意义上的性成熟，而是成年在那种文化中的含义。

在北美中部，成年意味着从事战争。战争中的荣誉是一切男人所寻求的伟大目标。经常为待成年的年轻人上的主课，也是不管什么年龄的人都要上的为打仗做准备的课，就是一种为祈求战争胜利而进行的巫术仪式。在这仪式上，他们并不互相折

磨，而是自我摧残：他们从自己的胳臂和腿上割下一块块皮，或砍掉自己的手指，或把拖着很重的东西的针别在自己胸前或腿部的肌肉上。他们这样做就是为了在战斗中更勇猛。

而另一方面，在澳大利亚，成年就意味着参加一种男性独有的祭礼，这种祭礼的基本特性就是没有妇女参加。如果哪个女人哪怕只听到这种仪式上的男人们的狂呼乱叫声，她也会被处死。女人永不应对这种礼仪有所耳闻。性成熟礼仪是一种煞费苦心的而又有象征意义的与女性断绝联系的活动；从而男人们也就象征性地成了自给自足的，在共同体中完全尽职尽责的成员。为了达到这个目的，他们使用了极端的性别仪式而且还用了超自然的手段来担保。

因此，就是在那些强调青春期的生理学事实的地方，人们也首先是从社会的角度来解释那些显然是生理学意义上的青春期事实的。但是流览一下性成熟风俗还会进一步弄清这一情况：从生理学角度看，性成熟在男性和女性的生命周期里是不一样的。如果文化上强调性成熟是根据对此的生理学意义上的强调，那女孩的仪式就应该比男孩的仪式更受人注目，但事实并非如此。这些仪式强调了这样一个社会事实：男人们的成年的显著优势，在每一个社会里，都比女人的更大，而且就像在上述例子中看到的，对于社会来说，理所当然会更注意男孩的这个时期，而不是女孩的。

然而，在同一部落里全社会也可以同一方式来庆祝男孩和女孩的性成熟。在有些地方，像不列颠哥伦比亚①，青春期的仪式成了一种对于所有应具备能力的魔法训练，女孩受到和男孩

① 不列颠哥伦比亚（British Columbia），加拿大西南部与美国毗邻的地区，现为一个省。——译注

同样的待遇。男孩把石头滚下山，赶着这些石头到山脚，以便能够疾走如飞；或者是投一种赌博用的小棍儿，好在赌博时总是走运。而女孩子则从远处的泉中打水来；或把石子扔进自己的衣服里再让它往下滚，从衣服下面掉出来，说是这样可以使她们生孩子的时候就会像石子落地那么顺当。

在诸如东非湖泊地区的南迪人① 这样的部落里，女孩们也和男孩们一起共同参加一种不偏不倚的性成熟仪式，虽然因为男人在文化中的统治地位，那里男人们在儿时训练时会比女人更受重视。在这里青春期仪式是一种由已有成年人资格的人施加在那些被强迫来接受这种资格的人身上的酷刑。已成年人要求那些受洗礼的人面对那种使人联想起割礼的精巧的刑罚表现出最完全的禁欲主义——无动于衷。两性的仪式虽是彼此分开的，却是按同一个模式进行的。在这两种仪式上，新手们都要为礼仪而穿上心上人的衣服。动手术时，总有人看着他们的脸上是否露出痛苦的表情，勇敢的人会得到恋人以十分喜悦的心情赠给他的奖赏，姑娘高兴地跑上前去送给他礼物也接受他回赠的饰物。对于姑娘和小伙子来说，这个仪式都标志着他们获得了新的性生活资格：这时，小伙子成了一名斗士而且可以有爱人了，而姑娘就可以结婚了。这种青春期考验对男女双方来说，都是一种婚前的苦难的经历，然而只有在这种经历中才能得到恋人所赠献的棕榈枝。

性成熟仪式也可以只根据女孩是否已经成年来进行，而不管男孩。这类仪式里最素朴的一例就是中非地区都建有女子育肥房的风俗。在那个地方，女性美差不多就等于是肥胖症。性

① 南迪人(Nandi)，居住在肯尼亚高原西部的非洲土著人。——译注

成熟期的女孩被隔离开来，有时长达数年之久，只吃甜而油腻的东西，却不让她活动，甚至还要用油勤擦身体。在这期间，有人教给她将来她该干什么。她的这种与世隔绝的生活以一种在众人面前炫耀自己肥胖的仪式而告终，随后，便嫁给一个引妻之肥胖为己荣的新郎。而在同一种风尚中，对于男性来说，人们就认为没有必要在婚前求得一种男性美。

与女孩性成熟仪式有关但与男孩无涉的那些观念，大都是与行经期有关的观念。认为行经妇女不洁是一个很普遍流行的看法，在少数地区，女孩子首次行经会被当作是所有相关的事情的集中点。在这类情形下的性成熟仪式就会具有与我们已经说过的那些仪式完全不同的性质。在不列颠哥伦比亚的凯利尔印第安人①中，对女孩的性成熟的恐惧和厌恶达到了极点。她那三四年与世隔绝的生活，人称为"活埋"(the burying alive)，她在这一时期孤苦零丁地生活在荒野之中，居于远离人烟的茅舍里。她对于那些可能只瞥见她一眼的人来说都是一个凶兆，甚至她只是驻足过的小径河流也会让她弄脏了。她罩着一块鞣皮制的大头巾以遮住她的脸和胸，背后一直拖到脚下。她的胳膊和腿上都缠紧了绑带以避自己满身的邪气。她自己身处危险之中，而对其他任何人来说则是危险的源头。

建立在有关行经现象的观念之上的女孩的性成熟礼仪，从当事的个人的观点看，很容易变成完全相反的行为。对于这种神圣不可侵犯的东西来说，一般有两种可能：或是祸，或是福。在某些部落里，女孩首次行经被当成是一件天赐其能的幸事。在

---

① 凯利尔印第安人(Carrier Indians)，意为从事运输业的印第安人。——译注

阿帕切人①那里我曾亲眼目睹一些术士在一排庄重的少女面前跪行而过，以得到少女的抚摸为幸事。所有的男女老幼也都赶来受礼，以为此必消病除灾。这些青春期少女并未被当作孽源而隔离，反而被当作神明，受宠倍至。无论是在凯利尔人还是在阿帕切人中间，由于为女孩子们进行的性成熟仪式所依据的观念都基于那些有关行经的信仰，所以这些仪式都与男孩无涉，男孩的性成熟反而只是浮皮了草地做一些有关男性的考验和验证就过去了。

因此，青春期的行为，甚至女孩子的青春期行为也并不是由这一时期固有的某些生理特征来支配的，而毋宁是那些与此有关的婚姻的或神秘的社会要求在其中起作用。在这个部落里，这样的一些信仰会使得青春期带有一种宁静的宗教和慈善的色彩；而在那个部落里，这些信仰竟把青春期看得如此危险邪恶，以致那些躲在树林里的孩子不得不大声贼叫来警告人们避开她们。像我们已经看到的，女孩子们的青春期同样也可以是一个文化并不使之规范化的问题。甚至就是在澳大利亚的绝大多数地区，人们会煞费苦心地对待男孩子们的青春期，那些仪式是男子们获得男性资格，准予参与部落事务的开端，而女性的青春期却不必有什么形式上的认可就过去了。

然而，这些事实还是留下了一个未曾回答的基本问题。是否即使没有一个规范化的表达方式，所有的文化也都必须妥善处理这一时期的本质上固有的骚乱？米德博士②曾经在萨摩亚群岛③对这个问题进行过研究。那里，女孩子的生活经过了几个

---

① 阿帕切人(Apaches)，北美西北部印第安人，以劫掠农民为特点。——译注

② 米德(Mead, Margaret 1901—1978)，美国人类学家。——译注

③ 萨摩亚群岛(Samoa)。太平洋南部岛群，由萨瓦伊，乌波卢和图图伊拉等十六个大小岛屿组成，居民多为波利尼西亚人。——译注

有明显特征的时期。她幼儿时期的头几年就生活在完全没有男孩子的同性同龄伙伴之中。她们生活的村子的那一角落，在村里十分引人注目，而且严加守护，小男孩历来被拒之于外。小女孩在这里有一个任务，就是照料婴儿，可她是把婴儿带在身边，而不是呆在家里照看，所以也并不耽误她玩。当小女孩长大了，足以担负更艰巨的任务，也懂事了，能够学会较为复杂的技能时，也就是在她性成熟的前几年，她就和原来在一起玩儿，一起长大的那些小女孩分开了。她穿起了妇女的衣服，并必须分担家务劳动。对她来说这是一个最没有意思的时期，枯燥无味，十分冷清。性成熟根本没有带来什么变化。

到了法定年龄以后的几年，她就开始了一生中最开心的生活，她可以随随便便地谈情说爱却不必负什么责任，她会尽可能地拖延这段时间，即便是婚姻大事早已谈定也罢。性成熟本身并没有什么社会的认可，也没有什么对其看法或期望的变化作为标志。姑娘在青春期前的孤僻冷清的生活想来得好几年持续不变。在萨摩亚群岛上的姑娘们的生活之所以这样安排，是出于其他一些考虑，而不是出于对生理上的性成熟的考虑。而且性成熟是在一种根本不受重视的，平和的情况下过去的，在这一时期里，也没有什么青春期冲突出现。因此，青春期不仅会由于没有什么有关的礼仪而在文化上被忽视，而且在孩子的情感生活中和村里人对她的看法上也可以根本不受重视。

战争则是另一种任何文化都可以用到，但也可以不用的社会性课题。战事频乃的地方，战争可以和截然相反的目的，和截然相反的国家组织，和截然相反的制裁方式相联系。像在阿兹台克人① 中，战争可能就是为抓获俘虏以充宗教祭祀的牺牲品

① 阿兹台克人(Aztecs)，墨西哥印第安人，亦称墨西加人。——译注

的一种方式。按照阿兹台克人的准则，由于西班牙人在战争中杀了人，因而是破坏了游戏规则。阿兹台克人便落荒而逃，考特兹① 才作为胜利者进入他们的首府。

从我们的观点来看，世界各地都有好多甚至比这更稀奇古怪的有关战争的概念。对于我们所想达到的目标来说，只要注意社会群体之间从未发生过有组织的诉诸武力相互残杀的事情的那些地方就行了。只有我们真正了解了战争是怎么一回事，才能理解，在一个部落与另一个部落的交往中，战争状态与和平状态为什么能交替出现。这当然是一种世上普遍流行的观念。但是，一方面，对于某些部族来说，根本不可能让他们去想像有和平的可能，在他们的概念里，那就等于承认了敌对部落也属于人的范畴，而按他们的定义，那些敌对部落的人根本就不是人，即使那个部落可能和他们自己就同属一个种族，一种文化。

另一方面，要让一些部族去设想一种战争状态同样也是办不到的事。拉斯摩森② 谈起过爱斯基摩人在听到他解释我们的风俗时脸上那种茫然不解的神情。爱斯基摩人对杀人行为颇为理解。如果有人挡了你的路，你可以估量一下你的力量，如果你能行，你就杀了他。如果你确实强，也就不会遭到什么社会惩罚。但是，如果一个爱斯基摩人的村庄进攻另一个处于守势的爱斯基摩人的村庄，或者一个部落进攻另一个部落，即使那另一个村子在伏击战中有懈可击，他们也不会去干，这种作法和他们的观念不相容。在他们那儿，只要是杀人就都是一个名目，不像在我们这儿分成几种，或有功，或死罪。

---

① 考特兹(Cortez)，西班牙人的别称。——译注

② 拉斯摩森(Rasmussen, Krud Johan Victor1879—1933)，丹麦探险家，文化人类学家。——译注

我自己也曾试着和加利福尼亚的米深印第安人[1]谈谈战争，但根本不可能。他们对战争的误解简直不着边儿。在他们自己的文化中，根本没有战争这个观念可以存在的基础，而他们试图弄懂战争是怎么一回事的努力，反倒把那些我们愿以道德的热情为之献身的伟大战争降低到邻里拌嘴的水平。他们恰恰就没有一个用以区别这两种不同情况的文化模式。

即使面对战争在我们自己的文明中居于显赫地位这样的事实，我们也不得不承认，战争是一种不仁的特性。在〔第一次〕世界大战所引起的混乱中，所有辩解说战争培养了人的勇气、利他主义和精神价值的那些战时言论都带着一种虚伪而又令人恶心的味儿。我们的文明中的战争只有当人们把它作为一个例子来说明一种文化上所选定了的特性的发展何以达到一种毁灭性程度时，才有那么点儿算是好的作用。如果我们要为战争辩护，倒不是因为战争应该接受一种对其功过的客观检验，而是因为人类总是想为自己所具有的特性辩解。

战争并非一种孤立的现象。从世界的各个地区，从文化的复杂性的各个层面，都能发现，某一文化特性的那种唯我独尊的格调，乃至最终往往看到其独具匠心的作法。在那些传统作法与生物学意义上的驱动力相悖的地方，比如在有关饮食和男女的规则中，上述这样的情况就最清楚不过了。在人类学中，社会组织有一种十分特殊的意义，这是由于所有的人类社会都一致强调那些内部严禁通婚的群体之间的关系。据我们所知没有谁会把所有的女人都当成自己可选择的配偶。但这并非像通常所认为的那样，是在努力避免我们所说的那种近亲联姻。因为在世界上

[1] 米深印第安人（Mission Indian），北美西南部印第安人之一族。——译注

的大部分地区，恰恰是自己的表亲，即往往是自己母亲的兄弟的女儿，注定要成为自己的妻子。在不同的部族里，禁律所指的亲属完全不同，但是所有的人类社会都无一例外地实行了一种限制。人类文化中再也没有什么观念能比乱伦这个观念更长久更繁复精臻的了。乱伦群体往往是这一部落中起着最重要的作用的那些单元，而每一个个人在与任何别的人的关系中应尽的职责正是由他们在这些乱伦群体中的相应地位所确定的。这些群体在宗教礼仪和经济往来的圈子里都作为一个单元发挥着作用，他们在社会历史中所扮演的角色的重要性是怎么说也不为夸大的。

有些地方对乱伦禁忌把握得比较适度。尽管有限制，可对于一个男子来说，还是有相当数目的女子可择为妻的。在另一些地方，禁忌所限的群体却由于一种社会虚构的说法而扩及了为数众多的没有共同祖先的个人，这样一来可作妻子的选择对象就极其有限了。这样一种社会虚构的东西在用以表述亲属关系的术语中得到明确的表达。我们在区分父亲和叔伯，兄弟和堂兄弟时，是在直系和旁系亲属中作区分，但他们却不是这样；他们使用的一个术语的字面意义为“父亲那一代（群体、关系、辈份）的人”，因而他们并没有区分直系和旁系亲属，而是搞了别的一些我们没听说过的区分。澳大利亚东部的某些部落即采用了这样一种所谓亲族关系分类体系的极端形式。他们称为兄弟姐妹的，是那些他们认为与之有关系的所有同辈的人。那儿没有堂表亲的概念或者什么与之相应的东西，一个人的同辈亲属就都是他的兄弟姐妹。

这种理解亲属关系的方式在世界上倒不罕见，而在澳大利亚土著人中另有一种前所未见的对于与姐妹通婚的厌恶和一种

同样前所未见的婚必族外的限制。所以有那种极端的亲属关系分类体系的库尔奈人①就认为，澳大利亚人厌恶与自己所有的“姐妹”有性关系，也就是厌恶与所有无论何亲何故的同辈妇女有性关系。此外，库尔奈人择偶，还有严格的区域性规定。有时，两个地方虽然各自只有十五六个部落，却必须交换妇女，而不能到其他任何群体中去择偶。有时，会有一个由两三个地方组成的群体可以和另外两三个地方交换。更有甚者，比如在所有的澳大利亚土著人中，老头儿们是一个特权群体，他们的特权甚至包括有权娶年轻美貌的姑娘为妻。当然，这些规定的结果自然就是，在所有那些必须以一种绝对的法令来为小伙子找老婆的地区性群体中，没有一个姑娘可以不受这些禁忌中的任何一项管辖的。她要么是由于和小伙子的母亲的关系而成了他的一个“姐妹”；要么已经被一个老头儿要定了；要么因为某种没什么要紧的缘故而不能与小伙子结为伉俪。

这并没有能使库尔奈人去修订他们的族外婚规定。他们反以一切暴力行径来坚持这些规定。因此，青年男女通常能够结为伉俪的唯一方式就是以强行出逃来面对那些法规。他们私奔。只要村里知道有人私奔，便当即派人追捕，如果情侣双双被抓，便双双被杀。可能所有的追捕者都曾以同样的方式私奔完婚，那也无妨。此时道德义愤高涨。然而，那里有一个历来被当作藏身之地的小岛，如果情侣们能到那个岛上，并一直住到生了孩子，村里会重新接纳他们，当然，得给他们点颜色看看，可他们也可以自卫。当他们足足挨了一顿鞭抽棒打之后，他们在这个部落中便取得了已婚人的资格。

---

① 库尔奈人(Kurnai)，澳大利亚东部土著居民的一支。——译注

库尔奈人面对着自己文化上的极其典型的进退两难的窘境。他们一直在把一个极为特殊的行为方面扩大而且复杂化，以至成了一种社会的不利因素。他们要么是作些修订，要么是耍点儿花招绕过去。而他们确也耍了点儿花招。他们要避免绝种，于是就在不承认作了修改的情形下坚持他们的伦理观念。对待通例的这种方式在文明的进程中什么也丢不掉。我们自己的文明中的老一代人也是这样，他们既坚持一夫一妻制，同时又支持卖淫。对一夫一妻制的溢美之词从来没有象在红灯区①的鼎盛时期里那么多，那么强！社会总是要为自己所特别喜欢的传统形式辩护的。当这些特性失去了把握，而补充性行为的某些形式应运而生时，对传统形式的那些挂在嘴上的褒赞之词竟那么现成地顺口道来，好象根本就没有补充性行为这么回事儿似的。

对人类文化形式的这样一种粗略的考察清理了几个普遍的错误概念。首先，人类文化在由环境或人的自然需要所表现的线索上所建立起来的风俗并不象我们轻易地想象的那样，和那种源始的冲动保持那么密切的关系。说真的，这些线索只不过是些粗而又粗的草图，一串纯粹的事实，只是些针尖儿大的潜在性。而发生在它们周围的那种精雕细刻的劳作，实际上受着许多各不相同的考虑的支配。战争并不是对好战本性的表现。人的好战性在人类的气质上的表现是如此之弱，以至在部落内部的关系中就找不到什么对这一特性的表现。当它被规范化的时候，它所取的形式遵照的是一些别的思维定势而不是在源始冲动中所暗示了的那些东西。好战性只不过碰了一下习俗这个球，

① 红灯区，西方世界妓馆聚集的地区。——译注

而且这一碰也是可以制止的。

对文化进程的这样一种看法要求我们去彻底改变大量流行于我们之中的维持传统风俗的那些主张。这些主张通常都基于这样一种看法，即认为没有这些特殊的传统形式人就不可能有什么作为。甚至那些极个别的特性也得到这种论证，诸如那种在我们的特殊的财产所有制下产生的经济驱动力的特殊形式就是一例。这本是一种极特殊的动力，而且种种迹象表明，甚至在我们这一代人中，这种驱动力就正在发生极强的变化。不管怎样，我们大可不必，把它当作一个生理学意义上的生存价值问题来加以讨论，这样便把问题搅混了。自力更生是我们的文明一向置于首位的一种动机。如果我们的经济结构变了，从而这种动机不再象它在扩大疆土和扩张工业主义时代那样是一种那么有效的驱动力了，就会出现很多能适合于一种变化了的经济组织的其他动机。每种文化，每个时代，都只利用了诸多可能性中的少许几个。变革很可能是动荡不安的，甚至要付出巨大的代价，但这只能归咎于变革本身的艰难，而不能归咎于我们的时代，我们的国家恰巧碰上了哪一种可以引导人类生活的可能的动力。应当记住，变革及其所有艰难困苦都是在所难免的。如果我们对习俗中那些甚至很细微的变易都忧心忡忡，那就实在是与此情此理相左了。文明本身所能够产生的变化可能远比人类任何权威所希冀或想象的对文明的变革都要更彻底、更激烈，而且仍是完全切实可行的。今日如此横遭责难的那些细小变化，诸如离婚率上升，城市中日甚一日的世俗化，贴面舞会的盛行，以及诸如此类不胜枚举的事情，也许弹指之间就成了一种稍有差别的文化模式。一旦成了惯例，它们也就具有了同老模式在以前那些年代时所具有的同样丰富的内容，同样的重要性，同样的价

值。

真正的关键在于，在文化的从简单到复杂的所有层面上，可能的人类风俗和动机是无可穷尽的，所谓明智者就是对其间的千差万别坚持一种极大的宽容。一个人，除非他是按照某种文化的形式培养起来，并按照这种形式生活的，否则他根本不可能充分参与这种文化，但是他可以向别的一些文化的参与者承认他们的文化也具有与本文化同等的重要意义。

第 二 节

文化的差异不仅是各个社会在取舍生存的那些可能的方面时那种心安理得的态度所产生的结果。它毋宁更该归咎于文化中各种特性之间的盘根错节的复杂现象。就象我们刚刚说过的，任何传统风俗的最后形式① 都远远超出了原始的人类冲动。这种最后形式在很大的程度上依于这一特性与那些来自不同经验领域的其他特性结合的方式。

一种分布面极广的特性可能渗透着一个部族所持的宗教信仰，而且作为他们的宗教的一个重要方面发挥作用。而在另一个地方，它也许完全是一个经济交流的问题，因而成为他们的金融体制的一个方面。这些可能性是无尽无休的，而其间的调节又往往是稀奇古怪的。这种特性的性质，在不同的地方将按照它所联结的因素的不同而大相径庭。

对我们自己来说，重要的就是要弄清这个进程，否则我们就

① 指到目前为止的最后形式。——译注

很容易落入一种把诸特性的局部合并的结果一般化为社会学规律的圈套，或者会把它们的结合当作一种普遍现象。欧罗巴雕塑艺术的伟大时代受到了宗教的推动。艺术所描绘的都是为那个时代的人视为基本的宗教情节与教义，并使这些故事与教义家喻户晓的东西。如果中世纪的艺术纯粹是装饰性的，而且和宗教没有什么关联，那现代欧洲人的审美情趣就完全不会是现在这个样子。

而历史表明，艺术中的巨大发展往往与宗教上的动因和运用明显地各不相涉。即使在两者都高度发达的那些地方，艺术也可以与宗教明确地区分开。在美国西南部的那些印第安人村庄里，在制陶和纺织方面所具有的那些艺术形式博得了不管他是属于何种文化的艺术家的尊重，可是他们那些术士随身带着的或祭坛上摆着的祭钵却质量极次，装饰粗糙而且一点儿也没有风格。曾传闻很多博物馆都扔掉了一些原是西南部的宗教用物的展品，因为这些东西的欣赏价值远远低于传统手工艺的标准。"我们不得不在那儿雕上一只蛙。"祖尼印第安人① 说，意思就是宗教上的那些苛求排斥任何对于艺术性的追求。艺术和宗教之间的这种分离，并不是普韦布洛人② 所独具的特性。南美和西伯利亚的一些部落也都做了同样的区分，虽然是出于各自不同的目的。他们并不用他们的艺术技巧来为宗教服务。因此，我们不能象有些老艺术批评家那样从一种对于局部说来是重要

---

① 祖尼印第安人(Zũni Indians)，北美普韦布洛印第安人的一个部落，作者在本书的第四章中作了专门的介绍。——译注

② 普韦布洛人(Pueblos)，北美印第安人之一族，居美国西南部及墨西哥北部，为史前阿纳萨齐人的后裔，以其居所的西班牙语音译为名，普韦布洛(pueblo)在西班牙语中意为"村""镇"。——译注

的题材，亦即宗教中去发现艺术的源泉，相反，我们毋宁应该去探究两者相互渗透的程度，以及这种交融给艺术和宗教所带来的后果。

不同经验领域之间的相互渗透，以及由此而造成的对两者的改变，可从生存的所有侧面——经济、性关系、民间传说、物质文化以及宗教——表现出来。这一进程可以在北美印第安人的一种分布很广的宗教特性中得到证明。北美大陆上从南到北，除了西南部的普韦布洛印第安人村庄外的每一文化地区里，超自然的神力都是在梦幻中得来的。生活中的成功按他们的信仰应归于个人与超自然的东西之间的联系。每一个人的梦幻都给他以一种生命的力量。在有些部落里，个人通过他不断寻求新的梦幻而不断更新着他个人与神明的关系。他梦中所见到的一切，一只动物或一颗星，一株植物或一个超自然之物，都成了他个人的守护神，他需要时就可把神呼唤出来。他应为他梦幻中的守护神履行职责，为之供奉祭礼，并有义务去行种种善事。作为回报，神明便赐予他以梦幻中许诺给他的种种特殊的神力。

在北美各大地区，这种守护神情结，按照其所密切相关的文化的其他特性而取不同的形式。在不列颠哥伦比亚高原，它与我们刚说过的青春期礼仪相结合。这些部落里的青年男女在青春期要走出家门来到山里接受一种巫术训练。性成熟礼仪在北美太平洋沿岸地区，从南到北到处都有，而在这里的大部分地方，这种礼仪和守护神式的实践活动根本不搭界。但是在不列颠哥伦比亚，它们却结合在一起了。对于男孩子们来说，这种青春期巫术训练的高潮就是得到一个守护的神明，这神明按照他得到的供奉来决定这个年轻人的终生职业。按照这个超自然的神意，他或者成为一名斗士，或者成为一个萨满术士，或者成为

一名猎手，也许成了一个赌徒。女孩子们也同样得到了各自代表着她们在家里应尽的职责的那些守护神。由于守护神和青春期礼仪的联系而在这些部族中形成的对于守护神的体验是如此之强烈，以至那些熟知这一地区的人类学家都力主北美印第安人的整个梦幻情结皆源于性成熟仪式。但是这两种东西并不是生来就有关系的。它们只在有些地方结合在一起了，而且在这种结合中，这两种特性都获得了特殊的、独具特色的形式。

在北美大陆的其他地方，人们不是在性成熟时期，也不是由部落里的所有年轻人来找寻守护神的。因而，在这些地方的文化中就是有性成熟仪式时，那种梦幻情结也和这些仪式没有一点关系。在南部平原，只有成年男子才必须接受各种神秘的约束力。这种梦幻情结与一种完全不同于性成熟仪式的特性相结合。奥赛格人①是按父亲而不是按母亲来组成亲族关系群体的。这些克兰群体有一种共同的超自然的福幸世代相传。有关每一克兰的传说都讲到了这一克兰的祖先是如何找到一种梦幻，又是如何受到梦幻中那种动物的赐福的，这种动物的名字就由这一克兰世代继承下来。贻贝克兰的祖先就曾七次泪流满面地寻觅一种超自然的福幸。最后他碰见了贻贝，并对它说：

哦，我的祖宗，

那些小家伙还没有东西来作他们的身子呢。

贻贝听了回答说：

你说那些小家伙还没有东西来作他们的身子，

那就让他们用我来作身子吧。

只要那些小家伙用我作了他们的身子，

① 奥赛格人(Osage)，北美印第安人之一部。——译注

他们就会一直活到老。

看我壳儿上的皱纹，

那是我早已做下的记号，就是到了垂暮之年的意思。

只要那些小家伙用我作了他们的身子，

他们就会一直活到看见他们的皮肤也出现了这种暮年的标记。

河有七道弯，

我都过来了。

而在我的行程中诸神都没能看见我的踪迹，

只要这些小家伙用我作了他们的身子，

就谁也不能，甚至连诸神也不能看到他们的踪迹了。

在这些人身上，都有那些在梦幻中寻求的通人性的东西，这种东西是由这一克兰的第一个祖先找到的，然而，它所赐的福幸却由同一血缘关系的群体世代传留下来。

奥赛格人中间的这种情形展示出了一幅图腾世界中最完整的图画，社会组织和对祖先的宗教式的崇敬交相混杂。图腾在世界各地都有表现，人类学家们一直认为，这一克兰图腾源于那种“个人图腾”或守护神。但是这种情形与不列颠哥伦比亚高原的情形极其相似，只是在那里，这种梦幻寻求与青春期仪式结合在一起，而这里它是和克兰的世袭特权搅和在一块儿了。这种新的关联是如此之强，以至人们不再认为一个梦幻就能自动地给人以力量。梦幻所赐之福幸只有靠世代相传才能获得，在奥赛格人中流传着许多长歌，都逐一描绘出祖先的遭遇，详述了他的后人因此而能够求得的那些福幸。

在上述这两种情况下，这就不只是梦幻情结在不同的地区因其或者和性成熟仪式或者和克兰组织相结合而获得了一种不

同的性质。青春期礼仪和社会组织也同样都由于和这种梦幻寻求的交互混合而发生变化。这种相互作用确实是彼此之间互有往来的。梦幻情结、性成熟仪式、克兰组织，以及其他许多同样与梦幻密切相关的特性是一些东西的绞合，许多组合物绞在一起的那种绞合。从这种诸特性的混合中得出的不同组合的后果，是不能夸大的。在我们刚才说到的这两个地区——一个是宗教体验和性成熟仪式结合，一个是宗教体验与克兰组织结合——作为这样一些有关联的活动的自然而然的结果，部落中的每一个人都能从梦幻中得到作成任何事情的力量。人们会认为，无论什么行当取得的成就都是由于个人求助于梦幻体验的结果。一个手气不错的赌徒，或者一位满载而归的猎手，都和一个成功的萨满术士一样是从梦幻体验中吸取力量的。按照他们的教义，在那些未能得到一个超自然的守护神的人面前，所有进取之途都是堵死的。

然而，在加利福尼亚，这种梦幻却成了萨满术士的专业担保。梦幻标志着他是一个与众不同的人。因此，正是在这一地区，这种体验的那些最不寻常的方面才发展起来。梦幻不再是那种靠斋戒、苦行和慎独即能达到的朦胧的幻象。这是一种出神的体验，它只是突然发生在那些特别反复无常的社群成员，尤其是妇女们的身上。在沙斯塔人①中，按常规来说，只有妇女才有此荣幸。所要求的那种体验，肯定是僵直状态，而且只是在进入梦境之后才降临于初学者身上。此时，她便毫无知觉地僵硬地倒在地上。她醒来时便口吐鲜血。此后数年之内，她要经历一系列仪式，以此证实她因神意而为萨满术士，所有这些仪式都

① 沙斯塔人(Shasta)，北美印第安人一部落群，居于北加利福尼亚内陆高地以及克拉马思河上游和斯科特河、沙斯塔河各流域。——译注

进一步证实她有这种为神附体的僵直状态发作的能力，而且还被看作是保证她生命的治疗手段。在像沙斯塔人那样的部落里，不仅是梦幻体验的性质变成了一种区分宗教实践者和所有其他人的剧烈发作，而且萨满术士的性质也同样由于那种出神体验的性质而面目全非了。她们确实是社群中的那些反复无常的成员。这一地区中萨满术士之间的竞争以互相比试跳舞的形式进行，也就是看谁在舞蹈中经受那种不可避免地符着在她们身上的僵直状态发作的时间最长。梦幻体验和萨满教二者都深受它们之间结成的密切关系的影响。这两种特性的结合，与梦幻体验和性成熟仪式或克兰组织的结合一样，对这两个行为领域同样有极大的改变。

同样，在我们的文明中，历史上教会和婚姻约束之间也是分得很清楚的，然而结婚的宗教圣礼在过去几个世纪中都一直支配着性行为和教会这两个方面的发展。在那几个世纪里，婚姻的这种特殊性质都应归于这两种根本上没有关系的文化特性的结合。另一方面，婚姻又往往是财富转让的传统手段。在具有这种情况的那些文化里，婚姻与财产转让的这种密切关联，可能完全抹杀了这样的事实：婚姻根本上是性关系和子女抚养之间协调的问题。不管什么情况，婚姻都应该被放到与吸收了它的其他特性的关系中来理解。我们不应该陷入这样一种错误想法，即认为在两种情况下都可以用同一套观念来理解婚姻。我们应该承认那些已被铸进了作为结果的特性之中的各种不同的组成成份。

我们非常需要那种把我们自己的文化遗传的诸特性分析成为它们原来的那几部分的能力。如果我们学会了以这样一种方式来理解我们那种即使是最简单的行为中的复杂性，那我们有

关社会秩序的讨论就会获得一种清晰性。在盎格鲁-撒克逊人中，种族差别和显赫特权之间竟结合得如此之紧密，以至我们未能把生理上的种族问题和我们的大多数受社会局限的偏见区分开来。甚至就在像拉丁人那样和盎格鲁-撒克逊人有着极近的关系的那些民族中，这样一些偏见也取了不同的形式，因而，在西班牙殖民地和不列颠殖民地中，种族差别具有不同的社会意义。同样，基督教与妇女的地位虽在历史上就是互相关联的两种特性，而在不同的时期，它们之间的相互作用也是很不同的。当前在基督教国家里妇女的这种高地位并不是基督教的“结果”，就像奥里金① 曾将妇女等同于致命的尤物也不是基督教的结果一样。文化诸特性之间的相互交织既有发生，亦有消失，而文化的历史在很大程度上就是一部这些特性的性质、命运、以及它们之间的关联的历史。但是那种我们在复杂的特性中那么容易就发现的发生学联系和我们对于在这种内在联系中的失调的担忧，大都是假的。这种可能的联系是无限多种多样的，任以一大批这样的联系为基础便可建立起适当的社会秩序。

① 奥里金（Origen，185—253），基督教的第二个大思想家，亚历山大学派的学者。——译注

第三章　文化的整合

诸文化的差异可以无尽无休地用大量文献来证明。有一个人类行为领域，可能在某些社会中长期受到忽视，直至它几近消失；在某些情况下甚至根本未被想象到。或许它几乎垄断了整个有组织的社会行为，而且最不相容的情况也只有在这样的条件下形成。相互之间没有内在关系的、历史上独立的诸特性可以结合、可以交结，从而为那种在没有形成这样一些结合的地方就没有的行为提供了表现机会。结果是：无论在行为的哪一方面，在不同的文化中都有从肯定到否定的一系列标准。也许我们会说，对杀人一事，一切部族都会一致谴责的。而对杀人者，也许相反会是这样一些情况：如果两个邻国之间断绝了外交关系，杀对方人者就没错；或者一个人是按习俗杀了他的头两个孩子，或者丈夫对妻子操有生杀大权，或者父母老终之前孩子有责任杀死他们，这些杀人者就都没有什么过错；也还可能是这样的：那些被杀的人或是偷了一只鸡，或是打掉了对方的大门牙，或是出生在星期三，那杀他们也没关系。在某些部族中，一个人会由于担心自己有可能意外地死了而痛苦；而在另一些部族中，这也许是一件无足轻重的事。在一个部落中，自杀也许是一件没什么了不起而且经常发生的事，对任何一个遭到某种鄙视的人来说是一种解脱，或许还是一个聪明人得以善终的最高尚而又最悲壮的行为。而在别的部落，说到这类事就会受到嘲讽和

耻笑，而自杀行为本身作为一种人类的可能性则是不可思议之事。或许这种事还可能受到法律的惩罚，要不就被看作是渎神的罪孽。

然而，世间多种多样的习俗并不都是些只能记述下来而又没什么用处的材料。在这儿是自找折磨，在那儿是杀头，一个部落是要婚前的贞洁，另一个部落则讲青春期的放纵，这不是一串互不相关的事实，好像无论是在它出现的地方还是没有出现的地方人们都会带着惊异的神情去接受上述每一种行为。同样，自杀和杀别人，两者虽都不关涉绝对标准，对它们的禁忌却并不因此就是偶然的。对于文化行为的意义，当我们清楚地理解了它们，知道它们是地区性的、人为的、大可改变的时候，也并非没得可说了。它也还能被整合。一种文化就像是一个人，是思想和行为的一个或多或少贯一的模式。每一种文化中都会形成一种并不必然是其他社会形态都有的独特的意图。在顺从这些意图时，每一个部族都越来越加深了其经验。与这些驱动力的紧迫性相应，行为中各种不同方面也取一种越来越和谐一致的外形。由于被整合得很好的文化接受了那些最不协调的行为，也往往由于那些最靠不住的变态而具有了这种文化的特殊目的所具有的个性，这些行为所取的形式，我们只有靠首先理解那个社会的情感上的和理智上的主要动机才能理解。

不能把文化的这种模式构成当作无关紧要的细枝末节而忽视掉。像现代科学在众多领域中所强调的那样，整体并非仅是其所有的部分的总和，而是那些部分的独特的排列和内在关系，从而产生了一种新实体的结果。黑色火药并非仅是硫、炭、硝的总和，即使对这三种元素各自在自然界中所取的一切形式都具有知识也无法证明黑色火药的性质。新的潜能是在作为结果的

混合物中才有的，却不曾在各种元素中出现。其行为方式也就和这些元素在其他混合物中的行为方式有点不一样了。

同样，各种文化也都超出了其特性的总和。我们完全可以分别了解一个部落有关婚姻、仪式上的舞蹈，以及性成熟仪式这类事情的形式的分布状况，但还是对把这些因素用于自身意图的那种作为整体的文化一无所知，这一意图从周围地区的那些可能的特性中选择其可用者，而舍弃了那些无用者。它把其他的特性都重新改造成为与它的需要相一致的样子。固然，这一发展在整个进程中从来无需有意识地进行，然而若是在对人类行为的模式构成的研究中忽略了这种发展，却是放弃了理智地解释的可能性。

这种文化的整合一点儿也不神秘。它与艺术风格的产生和存留是同一进程。哥特式建筑风格最初只不过是对高度和光亮的偏爱，但由于在这一技术中得以发展起来的某种趣味标准的作用，它成为13世纪的唯一的占统治地位的艺术。它排斥了那些与其不谐调的因素，修正了另一些因素以适应它的意图，还发展出另一些符合其趣味的因素。在我们历史地描述这一进程的时候，我们不可避免地使用了一些泛灵论的表述形式，仿佛在这种伟大的艺术形式的成长中有着某种选择和意图。不过，这应归咎于我们的语言形式中的困难。实际上这里并不存在什么有意识的选择，也没有什么意图。最初只不过是对于某些局部的形式和技术的一点儿偏好，后来越来越强有力地表现出来，而且把自己整合成了一些越来越确定的标准，最终成了哥特式艺术。

在伟大的艺术风格中发生的事情，在作为整体的文化中也发生了。指向生计、婚配、征战，以及敬神等方面的各色行为无不按照在该文化中发展起来的无意识的选择标准而纳入永久性

模式。某些文化，像某些艺术时代一样，没能完成这样的整合，而对很多别的文化我们又知之甚少，以至不能理解推动这些文化发展的动力。但是，文化在其繁简度的每一个层次上，甚至在最简单的层次上，都达到了这种整合。这样一些文化或多或少都是整合行为的成功的实现，令人吃惊的是，这样的可能的完形竟会有如此之多。

然而，人类学的工作却一直一个劲儿地搞那种文化特性的分析，而没有把文化作为一种合成的整体来研究。这在很大程度上应归咎于早期的民族学描述的本质。古典人类学家并不是根据关于原始人类的第一手材料而写作的。他们只是一些坐在书斋里的研究者，就其条件来说，也只有些旅行家、传教士记下的轶闻趣事，以及早期民族学家留下的抽象的大纲式的记载。根据这些材料来描绘出敲掉牙齿，或据五脏六腑来占卜这类习俗的分布范围是可能的，却不能由此看出不同的部落中这样一些特性是如何嵌入那些各有其特色的完形的，而正是这样一些完形赋予过程以形式和意义。

比如《金枝》以及常见的比较民族学著作这类文化研究，都是对特性的分析性的讨论，却忽视了文化整合的各个方面。比如说，婚配和死亡的习俗是由一些从极不相同的文化中顺手拈来的行为来说明的，而讨论则建立起了一个机械地拼凑起来的弗兰肯施坦①式的怪物。这个怪物右眼来自斐济②，而左眼来自欧洲，一条腿是火地人③的，另一条腿却是塔希提人④的，而所

① 弗兰肯施坦（Frankenstein），西方家喻户晓的著名怪物角色，这个由各类肢体人为拼凑而成的怪物，最初出现于 W.W. 雪莱所写兼有哥特式浪漫故事和科学幻想小说特点的《弗兰肯施坦》一书中。——译注

② 斐济(Fiji)，南太平洋岛国。——译注

有手指和脚趾又是从不同的地方弄来的。这样一个家伙过去和现在都没有任何真实性可言。可以说，这样做似乎和下述精神病学遇到了同样的基本困难。这种精神病学以为列举了精神病患者所使用的象征符号就算完事了，却忽视了对精神分裂症、歇斯底里症、狂郁失调症等病症所建立起来的病象行为模式的研究。精神病患者的行为中的那些特性的作用，即这种特性在整个人格中发生作用的程度，与这种特性和所有别的经验内容的关系是完全不同的。如果我们对心理过程感兴趣，那我们只有把这种符号和个人的整个完形联系起来才能得出令人满意的结果。

同样，在文化研究中也有很多不真实的东西。如果我们对文化进程感兴趣，我们得以认识所选行为细节的意义的唯一方法就是把在文化中规范化了的动机、情感和价值作为背景。今天看来，主要的就是研究那些活着的文化，认识它的思维习惯和它的规范的功能。这样的认识不可能来自事后的讨论和重构。

马林诺斯基⑤一再强调文化功能研究的必要性。他曾批评通常那种繁琐研究是对有机体的事后分解，而对这种有机的东西我们本来是可以从其活生生的发挥着作用的那种生机着手来研究的。最佳最早的关于原始人的全景描绘图像之一就是马林诺斯基关于美拉尼西亚⑥的特罗布里恩德岛人⑦的详尽记述，

---

③ 火地人(Tierra del Fuego)，居于南美洲南端火地岛的印第安人。——译注

④ 塔希提人(Tahiti)，中南太平洋向风群岛中最大岛屿——塔希提岛上的土著人。——译注

⑤ 马林诺斯基(Malinowski, Bronislam Kaspar 1884—1942)，波兰人类学家，功能学派的创始人。——译注

⑥ 美拉尼西亚(Melanesia)，西南太平洋群岛群总称，意即"黑人群岛"，生活在这里的土著居民统称为美拉尼西亚人。——译注

⑦ 特罗布里恩德岛人 (Trobriand Islanders)，居于南太平洋所罗门海特罗布里恩德群岛上的美拉尼西亚人。——译注

这一著作已成了现代民族学的开山作之一。然而马林诺斯基在他的民族学概括中也只是满足于强调，特性在它们所组成并在其中发挥功能的文化中有一种活生生的前后联系。尔后他即把特罗布里恩德岛人特性——相互之间的义务的重要性、巫术的地方色彩、特罗布里恩德式家庭氏族——概括为对原始世界都是有效的，而不是把特罗布里恩德完形认作众多被观察的形态之一，这些形态中的每一个在经济，宗教，以及家庭领域中都有其各具特色的内在秩序。

然而，对于文化行为的研究再也不能靠那种把特殊的地方性秩序和一般的原始的东西等同起来的方式来进行了。人类学家们正在从对一般原始文化的研究转向对诸多原始文化的研究，而且这种转变所包含的意义也只是刚刚露头。

与那种仍继续不断地对文化的各个部分进行分析的研究方式相对，对于文化的整体完形的研究的重要性在现代科学之后兴起的诸研究领域中相继受到强调。威尔海姆·施特恩在他的哲学和心理学研究中以此为基础。他坚持认为，必须把人的不可分的整体性作为出发点。他批评那种在内省的和经验的心理学中都十分普遍的原子式的研究，并代之以对人格完形的研究。整个结构(Struktur)学派在各种不同的领域中都致力于这样一种研究工作。沃玲格尔的工作显示出这一方法在美学领域中造成了多么根本性的差别。他把古希腊和拜占廷这两个时期的高度发展的艺术进行了对照比较。他坚持认为，以一种绝对的方式来界定艺术并将其等同于古典标准的旧的批评方法，是不可能理解表现在拜占廷绘画和镶嵌艺术中的艺术进程的。对一种艺术成就不能用评价另一种艺术的方式来评价，因为各种艺术都力图达到完全不同的目的。古希腊人在他们的艺术中力图表

达的是他们自身在现实生活中的愉悦，他们寻求那种自身生机和客观世界的同一具体化。而拜占廷艺术则是把抽象性对象化，是把那种面对外部自然界时的对分离的深切感受对象化。对这两者的任何理解都应该不仅考虑到艺术家的才智，而且更要考虑到艺术家的意向间的差别。这两种形式是互为对照的整合完形，其中每一种完形都可以利用在另一种完形中根本不可思议的形式和标准。

格式塔心理学①在论证这种以整体而不是以部分为出发点的重要性方面，做了一些最引人注目的工作。格式塔心理学家们表明，即使是最简单的感性知觉，也没有一种对分别的知觉的分析可以解释整体的经验。仅仅把知觉分解为客观的片断是不够的。主观的构架，即由过去的经验所提供的形式是决定性的，不可忽略的。除了对自洛克时代以来心理学一直醉心于研究的简单的联想机制以外，对这种“整体属性”和“整体倾向性”亦须加以研究。整体决定着它的部分，不仅决定着这些部分之间的关系，而且也决定着它们真正的本质。两个整体之间则存有一种类的间断，任何一种理解都必须考虑到两者之间的不同的本质。这比那种对于两者中都有的相似因素的认识要重要得多。格式塔心理学主要在那些可在实验室中经验地证明的领域中进行工作，而其含义却远远超过了与其工作相关的那些简单证明。

社会科学中整合与完形的重要性在上一代人中为威尔海姆·狄尔泰②所强调。狄尔泰的首要兴趣主要是在生命哲学和

① 格式塔心理学(Gestalt psychology)，又译完形心理学。本世纪初由德国心理学家、哲学家韦特默尔创立的，主张人的认识中有一主观结构的心理学派别。——译注

② 威尔海姆·狄尔泰(Wilhelm Dilthey 1833—1911)，德国哲学家。——译注

对生命的解释上。特别在《世界观的类型》(«Die Typen-der Weltanschauung»)一书中他对部分思想史作了分析，表明各哲学体系之间的相对性。他把这些体系看作是生命的丰富多样性的有力的表达，是情感，是生命冲动，是其基本范畴无法再分解成单个东西的整合的态度。他极力反对认为这些态度中有哪一个可能是终极的那种假设。他并没有把他所讨论的不同态度以文化术语加以表述。但是由于他所讨论的是一些巨大的哲学完形，是诸如弗里德里克大帝时代那样的历史时期，他的研究工作便自然地使他越来越有意识地认识文化的作用。

奥斯瓦尔德·施宾格勒① 给这种对文化作用的认识以最精到的表达。他的《西方的没落》一书的题目并不是从他称之为占统治地位的文明模式的命运观念中得来的，而是得之于一个与我们现在讨论的问题无关的论题，即这些文化的完形就象任何有机体一样，都有一个其自身不可逾越的生命之期，文明之命运这一论题的论证是建立在有关西方文明中的文化中心转移和高度文化成就的周期性这一基础之上的。他以一种类比，以一种不可能还是其他什么东西的类比——即活的有机体的生死环——来支持上述这种描述。他认为，每一种文明都有其朝气蓬勃的青春，强壮有力的成年，也还有垂暮衰微的老年。

人们一般把这后一种对于历史的解释等同于《西方的没落》。而施宾格勒那里更有价值的和更有独到见解的是对于西方文明中的那些相互形成对照的完形的分析。他区分了两种大的命运观念，一种是古典世界的阿波罗② 式的，另一种是现代世

① 奥斯瓦尔德·施宾格勒 (Oswald Spengler 1880—1936)，德国哲学家。——译注

② 阿波罗(Apollo)，希腊神话中的太阳神，主神宙斯之子，主光明、青春、音乐诗歌等，象征光明与理性的和谐。——译注

界的浮士德[1]式的。阿波罗式的人把自己的灵魂想象为“一组杰出的要素构成的宇宙”。在他的世界中没有意志的地盘，冲突是他的哲学所诋毁的邪恶，人格的内向发展的观念是他不曾相闻的，他认为生命处于那种总是从外部来残酷威胁的大灾变的阴影之下，其悲剧的顶点是正常生存的那种令人愉快的前景随随便便就被毁灭了。一个人身上发生过的事情可能会以同样的方式，同样的结果发生于另一个人身上。

另一方面，浮士德式的人把自己看作是一种无止境地与生途中的障碍抗争的力量。他把个人生命的进程看成是一个内在发展的过程，生存的大灾难是他过去的选择和经历的不可避免的极点。冲突是生存的本质。没有冲突，人的生存就没有意义，或者只能获得生存的那种很浮浅的价值。浮士德式的人渴望无限，他的追求就是试图达到这种无限。浮士德式和阿波罗式对生存的解释是截然对立的。在一者身上体现出来的那些价值，对于另一者来说是相异不相容的，也是微不足道的。

古典世界的文明是建立在阿波罗式的人生观上的。而现代世界则在其所有的规范中发掘浮士德式人生观的内涵。施宾格勒也还点到了埃及式的人生观。“这种人生观把人生看作是坠入狭窄的，且是无情地预设的通向死者审判的生命之路。”他还点到袄教徒的严格的肉灵二元论。但是，施宾格勒的主题是阿波罗式的和浮士德式的人生观。他认为，数学、建筑学、音乐和绘画都是西方文明的不同时期中的这两种伟大而又相互对立的哲学的表达。

---

① 浮士德(Faust)，欧洲中世纪传说中的人物，后为歌德的同名长诗中的主人公，象征人类与邪恶冲突中的抗争力量。——译注

施宾格勒的著作给人的混乱的印象只应部分地归咎于表达方式，而在相当大的程度上，是他所论及的这些文明本身的尚未澄清的复杂性造成的。西方诸文明，由于它们的历史的差异，它们所处地位和等级的分层，它们细节上无以伦比的丰富性，对其理解尚未达到用几个关键字眼就能加以概括的程度。在某些很有限的知识分子和艺术家的小圈子以外，浮士德式的人——倘若有这样的人——以我们的文明，也许找不到他自己的出路。除了浮士德式的人以外，还存在着行动的强者，还存在着那些巴比特[①]式的人。要想勾勒出民族学上令人满意的现代文明图景就不能忽视这样的不断重复出现的类型。把我们的文化类型刻画成为彻底外向性格的人，奔忙于无尽无休的世俗的活动，发明，治理，或者象爱德华·卡尔本特尔[②]说的，"没完没了地赶火车"，这与把我们的文化类型刻画为浮士德式的总带着一种对于无限的渴求一样，也是令人信服的。

从人类学角度来说，施宾格勒的世界文明图景的缺憾导源于他所持的那种必然性观念，这种观念使他把现代的分层社会当作具有一种民间文化所具有的基本单一性来处理。而就我们目前所知，西欧文化的历史资料太复杂，社会分化也太彻底，以至很难产生那样一种必然性的分析。无论施宾格勒关于浮士德式的人物的讨论对于有关欧洲文学和哲学的研究多么有启发，无论他对价值的相对性的强调多么正确，但是由于可以描画出其他同样有根有据的图景，他的分析就不可能是最终的。通过

① 巴比特(Babbitt)，美国小说家辛克莱·刘易斯所著同名小说中的主人公，喻典型的当代美国资产阶级实业家。——译注

② 爱德华·卡尔本特尔(Edward Carpenter 1844—1929)，英国作家。——译注

回顾也许可以充分地刻画出一个象西方文明这样巨大而复杂的整体的性质，但是尽管施宾格勒那种关于诸种不可比的命运观念的假设是重要的也是真实的，在当今时代，企图以任何一种选择的特性来解释西方世界都会引起混乱。

对有关原始部族的研究的哲学上的辩护之一即是，比较简单的文化也许能弄清那些以其他方式就弄不清也无法证明的社会事实。就塑造生存的模式而又制约参与这些文化的个体的思想和情感的那些基本的有特色的文化完形而论，没有什么比这一点更真实的了。在传统习俗影响下的个人的习惯模式之塑造这样一整个问题，在当今时代，可能最好是通过对较为简单的部族的研究来理解。然而这并不是说，我们用这种方式所可以揭示的事实和过程就只限于原始文明了。文化完形在我们已知的那些最高级、最复杂的社会里，也同样有强制性，同样有意义。但是，对我们来说，这样的材料太复杂，太眼熟了，以至难以成功地处理它。

我们所需要的对于我们自己的文化进程的理解，最经济的做法可能是以一种迂回的方式来完成。当人类与其动物王国里的直接祖先的历史关系太复杂难解，以至无法用以建立生物进化的事实时，达尔文转而利用甲虫的结构，因为在人类复杂的生理组织中，进化过程是混乱的，而在比较简单的物质中却显而易见，易于说明。在对文化机制的研究中，情形也是如此。我们极需从那种对一个不太复杂的组织中所含的思想和行为的研究中得到启发。

我选了三个原始文明加以较为详细的描述。少数几个被理解为首尾贯一的行为组织的文化，比起许多浮光掠影地接触到的文化来要更有启发意义。全面地概览世界，永不可能弄清种

种动机、意图与文化行为中的分别项目——如生、死、性成熟、婚姻——的关系。我们必须做点儿不那么野心勃勃的工作，即多方面地去理解少数几种文化。

第四章　新墨西哥的普韦布洛人

西南部的普韦布洛印第安人，在西方文明中，是最广为人知的原始部族之一。他们生活在美洲的中部，任何穿行大陆的旅行者都很容易到那儿去。这些印第安人到现在还是按照本地那种古老的方式生活。他们的文化并没有象亚利桑那和新墨西哥以外的那些印第安人社群的文化那样已经解体。日复一日，年复一年，那些敬神的舞蹈还在他们那个石头村里跳，生活基本上还是沿着老路，他们把从我们的文明中学去的那些东西都变了样，变得合于他们的看法了。

他们有一个很浪漫的历史。在美洲他们仍在居住的那些地方到处都发现了他们的文化先人的居所，普韦布洛人的黄金时代的那些悬崖峭壁顶上的小屋和很大很有规划的谷地城市。在12、13世纪，他们所建造起来的城市数量之大，令人难以相信，然而我们可以沿着历史线索进一步地回溯到这种城市的简单的初始形态，那些单间的石屋，每一座都附带一间隐蔽的举行礼仪用的屋子。然而，这些早期的普韦布洛人还不是最早在这西南部沙漠安家的人。还有更早的一个部族，巴斯克特梅克尔人①，在普韦布洛人到那儿去之前就在那儿生活了不知多久了，也许

① 巴斯克特梅克尔人(Basketmakers)，原意为制篮人，指北美已灭绝之一种土著人。——译注

在很大程度上被绝了种，就被早期的普韦布洛人所取代了。

普韦布洛人的文化主要是在这片荒芜的高原上定居之后才繁荣起来。它给这里带来了弓箭，带来了建造石屋的技术，带来了各种各样的耕作技艺。至于普韦布洛人为什么把这个地方选作自己文化得以最大发展的地方，谁也不敢冒然作出解释，在这里圣胡安流域从北向南进入克罗拉多河，可这儿荒无人烟，也几乎没有水。这儿似乎是今天整个美国最不适于生存的地方了，然而正是在这儿，曾建起过墨西哥北部最大的印第安人城市。这些城市可以分为两种：似乎都是由同一种文明在同一个时期建起来的：悬崖峭壁上的小屋和半圆形的谷地城堡。那些悬崖峭壁上的小屋或是挖进悬崖的垂直面，或是建在由谷底竖起的数百根立柱支着的架子上，这真是些人类最罗曼蒂克的住处了。我们无法猜测是些什么样的环境导致了这些屋子的这种构造，这里远离农田，也远离任何水源，如果是为了防御，那情况一定十分严重。但是有些遗址设计之精美真令人叹为观止。不管普韦布洛人的村子建在多硬的石头上，这些屋子里，有一个东西从来没有漏掉，那就是那个隐蔽的举行礼仪用的屋子，那个基瓦①，开出来起码够一个人站，而大的则足可以当个会议室，都要通过入口处的梯子才能进去。

居所的另一种形态简直是现代有规划的城市的雏形：建有防御工事的外层是一道三层楼高的半圆形围墙，它由外向里一层比一层低，像是一圈一圈的石臂包围着并步步靠近地下的基瓦。这种形态的大谷地城市中有些不仅有小基瓦，而且附带有一个大神殿，它同样是陷入地下的，而且是一种绝顶精美的砖石

① 基瓦(Kiva)：普韦布洛人用以举行宗教仪式和社团活动的地下礼堂，以壁画著称。——译注

建筑。

在西班牙的探险家来寻找这些黄金城市之前，普韦布洛文明曾达到并经历了它的巅峰时期。看来可能是北部那伐鹤①的阿帕切人那些部落切断了这些古部族城市的水源，而且最后战胜了他们。当西班牙人来这儿的时候，他们已经放弃了他们那些悬崖峭壁上的小屋和那些半圆形的大城市，迁到了里约格兰德河沿岸那些他们至今还住着的村子里。向西还有阿科玛②、祖尼和霍皮③，这些西部大普韦布洛村庄。

这样说来，普韦布洛文化在它身后拖着很长的历史，我们特别需要了解这一点，因为这些部族的文化生活和北美其他部族的文化生活是那么不同。不幸的是，考古学不可能再更进一步告诉我们，在美洲的这一很小的地区里一种文化是如何逐渐地和它周围的那些文化分开的，又如何总是那么越来越极端地表达一种对于生存的一贯而又特别的态度。

如果我们对于普韦布洛人的习俗和生活方式没有一定的了解，我们是不可能理解他们的那种文化完形的。在讨论他们的文化目标之前，我们必须在自己面前建起他们那个社会的大致轮廓。

祖尼人是一个讲究礼仪的部族，他们把庄重和不与人为害的价值看得高于所有别的德行。他们的兴趣集中在他们那种丰富而复杂的礼仪生活。他们对于那些假扮的神，对于消灾除病

---

① 那伐鹤(Navajo)，北美印第安人中人数最多的一支，散居于美国新墨西哥州西北，亚利桑那州东北，犹他州东南等地。——译注

② 阿科玛(Acoma)，美国新墨西哥州中西部印第安人村庄。——译注

③ 霍皮(Hopi)，北美普韦布洛印第安人最西部的居民群体，居于亚利桑那东北部、那伐鹤居留地中部等地。——译注

的法术，对于太阳，对于神圣的偶像，对于战争，对于死亡的各式各样的顶礼膜拜，都是些有定式的，确定的具体仪式，而且须有祭司的操持并遵守历法。在他们所关注的范围内，没有一个活动领域能比仪式更重要了。也许西部普韦布洛村庄里的那些成年男子，除了睡觉以外，把相当大部分时间都用在这方面了。这要求滴水不漏地记住大量的礼仪形式，我们要没经过训练，看着就晕；这还要求恰如其份的礼仪举止，这些礼仪是由历法来确定的，而且这无尽无休的形式程序真是五花八门，它把所有的祭礼和主持人都串在一块儿了。

礼仪生活不仅占用了他们的时间，还摄住了他们的注意力。不仅是对这种仪式负有责任的那些人和参加仪式的那些人，而且所有普韦布洛村庄里的人，那些"没事儿"的女人和孩子，也就是那些没资格参加仪式的人，整天也是在谈论礼仪。只要一举行这种仪式，他们就整天站在那儿旁观。如果哪个祭司病了，或者在他静修的时候没有下来雨，村里就会到处是流言蜚语，说他在礼仪上哪不对，说他的失败会带来什么后果。这个假扮神灵的祭司是不是引起上天反感了？是不是他前几天跑回家去和他老婆在一起而中断了静修？这种话题在村里一说就得两个礼拜。如果一个扮神的人在他的面具上插了一根新羽毛，那对这件事的议论，就会使那些有关羊群、花园、结婚、离婚的话题大为失色。

这种对于细枝末节的热衷，在逻辑上也是讲得通的。祖尼人确信，他们的那些宗教活动，仅凭它们自身就具有超自然的力量。如果程序在每个环节上都是对的，假扮神灵的服饰的每一细节都严守传统，长达几小时之久的祷文的每一个字母都无一错漏，祭献供品也无可挑剔，这些要是都没问题，那么，结果就会

按照人的愿望出现。按照他们总挂在嘴边的说法，只要“知道怎样做”就成了。按照他们那种宗教的所有信条，面具上的某一根鹰毛是从鸟的翅膀上拔下来的呢，还是从鸟的胸脯上拔下来的，这可是个大问题。每一细节都有其神奇的功效。

祖尼人还特别信模仿巫术。祭司求雨时，他们就在地上来回滚石头，模仿雷声；洒水假装下雨；把一个盛满水的碗摆在祭坛上，好让泉水满得流出来；把一种本地的植物捣得直泛沫子，就好像云在天上滚积起来；他们还抽烟来吞云吐雾，为的是诸神的周围应该是烟雾缭绕的。扮神跳舞时，这些凡人都“穿”上神怪的“肌肤”，即神怪的色彩，神怪的面具，他们用这种办法来迫使诸神赐福于他们。甚至在巫术领域里并不重要的那些祭典也沾染了祖尼人有关同样的机械论效验的思想。一位祭司或摧事在他积极投入宗教祭典的这段时间里，他所应做到的事情之一是不能生气。但是有关动怒的禁忌并不是为了促进与那个只肯和心地纯净的人接触的正义之神之间的沟通。这毋宁是专心致志于超自然事务的标志，是一种精神状态，为的是迫使那超自然的东西使它不能阻碍他们去分享他们该占的便宜。它具有神奇的效验。

他们的祷文也有点儿公式化，祷告的效应取决于是否是忠实的译述。在祖尼人中，这种传统的祷文形式到底有多少，怎么说也很难是夸口。典型的是，他们用仪式用语描述了诵文人在礼仪上所应尽职的全部习惯程序，正是这种程序导致了礼仪形式的高潮。他们详细记述了有关模仿者的约定，他们要去搜集作祈祷棒用的柳枝，把鸟羽用棉线绑在柳枝上，把这柳枝着上颜色，再拿这绑有羽毛的魔棒来供奉诸神，然后还要去参拜圣泉，最后是静修一段时间。和一般的宗教活动一样，诵文也必须毫无

差错。

顺着河向那边去找
那些我们的祖先，
刚阳的柳，
柔阴的柳，
四次砍下那些笔直的嫩枝，
朝着我的家
我开出了一条路。
今天
用我这双温暖的人手
我握住了它们。
我赋予我的祈祷棒以人形。
有条纹状云尾的
是我的祖父，
那雄火鸡，
有鹰的薄云尾，
有条纹状的云翼
和密密的云尾
那是所有夏鸟都有的，
用这些我四次赋予我的祈祷棒以人形。
用我生母
那棉软的女人的肌肤，
制成了一条瘦弱的棉线，
四次缠住那些羽毛系在祈祷棒上面，
我赋予它们以人形。
用我生母

那黑色的女人的肌肤
四次裹住那些祈祷棒，
我赋予它们以人形。

祖尼的祷文从不是人的心声的倾吐。有些普通的祷文也可能有些改动，但这只是说这些祷文可能有的长点儿，有的短点儿。这些祷文从未因它们震撼人心而闻名于世。形式上它们总是那么温良恭俭让，祈求安定的生活，愉悦的日子，避免暴力。甚至专为战争而祈祷的祭司们也这样来结束他们的祷文：

我奉上我的诗文。
我们的孩子，
就是那些避难
在荒山野岭的人们，
保佑他们一路平安，
愿那树林
和灌丛
会伸出滴翠的臂膀
掩住他们的心口；
保佑他们一路平安；
保佑他们平安抵达，
愿他们刚刚走完一小段路时
不会遇到艰难险阻。
保佑所有童男，
所有童女，
还有那些前程远大的人，
祝他们都有雄心，
壮志；

在通往道恩湖的路上
祝你们成熟起来；
祝你们平安抵达；
祝你们会有幸得生，
在你太阳之父托生之路的起点，
祝你们抵达；
祝你们平安抵达。

如果有人问他们宗教祭典的意图，他们有现成的答案。那就是求雨。当然，这个答案多少有点儿平淡无奇。但是它反映出祖尼人的一种根深蒂固的看法。在神的赠与中，五谷丰登是一种最重要的恩赐。而在祖尼高原这样的沙漠国度里，雨对于庄稼的生长来说是一种最起码的条件。祭司的静修，扮神的舞蹈，甚至巫术符咒之类的许多活动都按是否下雨来评判其功效。"赐水"是整个赐福的同义词。因此，在祷文里，对于诸神到祖尼来赐福时所用的屋子的恰当形容词就是"灌满了水的"，祖尼人的梯子是"水梯"，他们在战争中得来的带发头皮叫"灌满了水的盖儿"。而死者也是在雨云中回来，普降恩泽。盛夏过午雨云当空时，人们对孩子们也是说："你爷爷来了。"这里所指的并非个别的已故亲属，而是不确定地泛指所有先辈。假扮的诸神也是雨神，当他们手舞足蹈时他们就使自己成了雨——降到人们头上。再有那些祭司，当他们在祭坛前静修时，要在那里一动不动地坐着，像是灵魂出了窍，这样要达八天之久，为的是呼风唤雨。

无论你在何处永驻
你都有路前来。
你的微风吹动了白云，
你那薄纱般的云片

饱含着生命之水，

你将送它前来与我们共存。

你的柔风细雨抚润着大地，

这里在意梯瓦纳①，

我们祖先的栖息之地，

开天辟地的人啊，

还有那倾盆之雨，

同你一起前来。

然而，雨只不过是祖尼人不断祈祷以求生活富裕的一个方面，人们同样也想求得田园扩大，部落繁荣。他们还希望得到迷人的女人：

甚至那些身怀有孕的女人，

一个孩子背在背上，

一个睡在摇篮里，

一个领在手上，

还有一个走在前头。

奇怪的是，他们促进人类繁荣的手段是象征性的非人称的，像我们将会看到的，生活的繁荣是宗教祭典所呼唤的对象之一。

祖尼人对之如痴如狂的礼仪生活组织得就像是一串连在一起的轮子。所有祭司都各有他们的供奉对象，他们的静修，他们的舞蹈，他们的祷文。他们一年里的活动，每年都从隆冬的冬至典礼开始，这个典礼动用了所有不同的社群和供品，也集中了它们所有的功能。部落中那伙扮神人同样都有他们的领地和历法祭典，这些在隆冬的部落扮神典礼——沙拉可② 上达到了顶峰。

① 意梯瓦纳（Itiwana），“中间”的意思，祖尼人的礼仪用语，指世界的中心。——原注

那些巫术社团，由于他们和消病除灾的特殊关系，全年都在以差不多的样式起作用，而且都有一年一度为求得部落人人健康而进行的最热闹的典礼。祖尼人这三种主要的崇拜仪式并不互相排斥。一个人，可以而且往往就是为了生活得更好而同时崇拜三者。而这三者会分别赐与他以他“赖以生活的”神圣财富，同时也要求他牢记有关礼仪的知识。

所有的祭司都享有最高的尊严，但这里面还分为四种主要的和八种次要的等级。他们“牢牢地把着他们的孩子[3]”。他们是些令人敬仰的人。他们那神圣的魔术包，是他们力量之所在，像本兹尔说的，那是些“不可名状的神圣之物”。这些魔术包平时就不加掩藏地放在祭司家里屋的一口盖着的大缸里。这些包里装的都是一对对塞好了塞子的芦苇秆，每对中一根灌满了水，里面有些小蛙，另一根装的是谷粒。它们是用很长很长的未纺原棉两两捆在一起的。除了祭司们准备去操持仪式时可以进去以外，还有就是一个操持家务的老太婆或最年轻的小姑娘可以进这个屋（她们进去是为了每顿饭前侍候这个包），此外从来没有别的人进过放祭司们的魔术包的这间令人肃然起敬的屋子了。然而，不管是谁，也不管他进去干什么，都必须脱了鞋。

虽然在大多数仪式中，祭司们都必须在场，或他们得开始仪式的基本的第一步，可就祭司本身来说并不控制那些公众礼仪。他们面对神圣的小包静修是保密的和神圣不可侵犯的。六月，当庄稼差不多一呎高正需要水的时候，一系列的静修就开始了。一位祭司出来，另一位就“进”去，很有秩序，他们就这么“创造机会”。祭太阳和祭战争的那些头儿们，也都加入祭司们静修的

---

② 沙拉可(Shalako)，祖尼印第安人的一种礼仪。——译注

③ 指祖尼人民。——原注

行列。他们必须坐在那儿一动不动，思想都集中在礼仪的事上，主祭司要坐八天，等而下之的则只需四天。这些日子里，所有的祖尼人都等待着雨的降临，而求来雨的那些祭司，在他们结束了静修之后，便受到街头巷尾所有人的欢迎和感激。他们为他们的人民带来的不止是雨，他们在人民的生活道路上处处扶持了他们。他们作为人民保卫者的地位就得到了巩固。他们在静修时念的祷文得到了回报：

所有我顺梯而降的孩子们，
都把握在我的手中，
愿没有一个从我掌中落掉，
他们只走了一小段路。
就是每一只可怜的小甲虫，
就是每一只肮脏的小甲虫，
我也都紧紧握在手中，
没有一个从我掌中落掉。
保佑孩子们的路都可平安抵达；
保佑他们会长大，
保佑他们的路一直通向道恩湖；
保佑他们的路都可平安抵达；
只要你全神贯注，
你的机会就来了。

主祭司的头儿们，以及祭太阳的主持和祭战争的两个主持共同组成祖尼的统治实体——议事会，祖尼是一个真正意义下的神权政治。由于祭司们是些神圣之人，而且在履行职责时绝不应生气，任何一件事都要征得他们一致同意。他们发起祖尼历法上所规定的一切大的礼仪活动，他们制定一切有关仪式的

规章，而且是他们来评价一切巫术的作用。就我们有关一个统治实体究竟应该是什么样的那种意识来说，他们没有司法权，也无典据可循。

如果说祭司们具有一种最高的尊严，那扮神祭典就是最大众化的了。在祖尼，这种祭典最受青睐，而且如长青的月桂至今繁盛不衰。

有两种假扮的神：假扮的神本身，卡其纳①；卡其纳祭司②。这些卡其纳祭司是些超自然界的首领，他们本身要祖尼的舞蹈者们带着面具来扮演。他们在祖尼人眼中的那种不可侵犯的尊严，使得他们的祭典必然与那些跳舞的诸神本身完全不同。跳舞的诸神是些快乐而友好的超自然神灵，他们远住在祖尼以南那片没有人烟的沙漠的那个湖底。他们总是在那儿跳，但是他们最喜欢回到祖尼来跳。因此，扮演他们就是给了他们一种他们最想要的愉悦。一个人，当他带上了神的面具，这一段时间他自己也就成了超自然的神灵。他再也不讲人的语言，而只是发出那个神所特有的喊叫。他即是禁忌，而且必须履行任何一个在这段时间里成为神圣的人所应尽的一切义务。他不仅要跳舞，而且在跳舞之前他要进行一种秘传的静修，种下祈祷棒，还要节欲。

祖尼的神殿中，各种不同的假扮神数以百计，其中许多是成伙儿的舞蹈组，三十或四十人成一类。其余则六人一伙儿，伪装也分成六种颜色，分别代表祖尼人以自己为中心的连带上下的六个基本方位。这些神中的每一个都有各自的服饰细节特征，

① 卡其纳(Kachina)，祖尼人礼仪上的专用术语。指由祭司假扮的神。——译注。

② 卡其纳祭司是指由部落舞会上的舞蹈者扮演的一些祭司。——译注

各自的面具，各自在诸神等级中的位置，以及记录了各自所作所为的那些神话和人们向他求愿的那些礼仪。

扮神舞蹈是由所有成年男性所组成的部落社团操持的。女人们也可能被发动起来"拯救她们的生活"，可一般不这么做。排除女性倒不是因为哪一项禁忌，但是作为女人习惯上没有成员资格，至今也只有三个妇女成员。不管回溯到多远的传统恐怕也没有再多的妇女成员了。男人们的部落社团组成了六个组，每一个都有它的基瓦或礼仪用的密室。每一个基瓦都有它的主持，它的专有的舞蹈，以及它自己的成员名册。

一个人是在这个基瓦里还是在那个基瓦里有成员资格取决于他出生时的教父的选择，但是这种资格却要他到五至九岁期间才开始起作用。那是他第一次获得参加礼仪的资格。像本兹尔博士指出的，这种仪式并没有教给他什么秘传巫术，它只不过建立起一种和超自然力量的联系。它使一个人强壮起来，而且像他们说的，变得有价值了。那种"吓唬人的"卡其纳，那些惩罚性的假扮神就是为这种仪式而来的。他们用丝兰鞭抽打这些孩子。这是一种驱妖仪式，以"阻止厄运"，并使未来诸事顺利。在祖尼，鞭笞从不是用来惩治孩子的。而白人父母用鞭笞来进行惩罚这事真令人瞠目结舌。在这种仪式上，孩子们都被认为是很胆小的，而且就是他们大声哭喊，也不是什么丢脸的事。那将使这个仪式更有价值。

再以后，传统上当这个男孩大概十四岁或老成得足以担负起什么责任的时候，他还要再被更强壮的假扮神鞭笞一次。就是在这个时候，卡其纳面具才能带在他的头上，而且才向他披露了这样一个真实情况：那些跳舞的并不是那些从圣湖里来的神怪，实际上就是他的一些邻居或亲戚。在这最后的鞭笞过去以

后，四个身材最高大的男孩被安排与那些曾鞭笞过他们的神秘的卡其纳面对面站着。祭司就把面具从那些卡其纳头上摘下来戴在小伙子们的头上。这是一种伟大的启示。这些男孩子们都吓了一跳。那些藤鞭都从神秘的卡其纳手里夺下来交给他们对面的男孩子，然后再戴好那些面具。那些男孩子又受命抽打那些卡其纳。这是他们真正的第一堂对象课，实际上，他们作为凡人必须操演所有此前一直认为是属于超自然的东西的功能。这四个男孩鞭笞那些曾打他们的人，打右臂四次，左臂四次，右腿和左腿也各四次。接下去所有的男孩子就轮流以同样的方式来打这些卡其纳。同时祭司们给他们讲了一个很长的神话，讲的是一个把卡其纳只是一些模仿的事泄露出去的男孩被那些假扮的神杀害了的故事。他们割下了这个男孩的头，而且一路踢着到圣湖。而他的身子被他们丢在广场上。这是让这些男孩绝对不能泄秘。他们现在成了祭礼的成员，而且也可以扮演这些假扮神了。

可是这些男孩子并不占有那些面具。要等到他们结了婚，成了某种基本的力量，他们才有做好了的面具。那时候，这个人就得整年不厌其繁地唠叨，好让他的那个基瓦的头儿知道他想要得到面具。他要被那个他小时候就打过他的卡其纳再鞭笞一次，而且要款待他那个基瓦和那些跳舞的人。他的面具就是他的了，因为他把它放在自己的家里，而它使他的家变得有价值了。当他死的时候，这副面具将作为他的随葬品，为的是使他能加入圣湖里那些卡其纳舞人的行列。然而，任何一个没有面具的人任何时候都可以随便地从有面具的人那儿借到面具，而且不需以什么礼物作为回赠，他所有的那个面具上绘有代表他所选择的那个卡其纳的标记，为的是能按照这种标记来绘制和装

备他的别的东西，而且它可以用来假扮许多卡其纳。

卡其纳祭司的祭典就完全不同了。卡其纳祭司的面具并不是照每一次舞蹈的不同扮演者的要求制作或整修的。这是些适合于各种祭典仪式的永久性面具，而且其尊严之不可侵犯也仅次于主要祭司的那些魔术包。这些面具是由那些在同一幢房子里居住的一直佩戴它们的家系中人所占有所佩戴的，据他们说，自天地之始就这样了。而每一种面具都有自己的祭典团体。在所有的祖尼人的礼仪上，不管什么时候，这些祭典团体都有责任去用这些面具假扮神怪。卡其纳祭司们的这些永久性面具与佩戴这些面具的扮演者记录在上面的那众多的仪式有关。和那些跳舞的卡其纳不同，他们不是来跳舞的，而是在历法仪式上来实现一定的礼仪功能的。是他们在孩子们加入这个行列时来鞭笞这些孩子，是他们在一年一度的盛大的沙拉可礼仪上露面，是他们"带来了新的一年"。他们是在超自然的水平上和那些光明正大的孩子们配对的东西，是祖尼的主要祭司。他们也是卡其纳的主要祭司。

祖尼人礼仪结构的第三个大方面就是各种巫术社团。这些巫术社团的超自然的守护神是兽神，其中主要的是熊。正如舞蹈者模仿的是卡其纳一样，这些巫术社团模仿熊。他们不用假面具，而是在胳膊上套上带爪的熊前腿皮。像舞蹈者只是学卡其纳喊叫一样，这些兽神的扮演者是像熊一样吓人地嗥叫。正是熊才有除病去灾的最高力量，而他的力量，像卡其纳的情况一样，是由于人们使用了他身上的东西才被迫显示出来的。

这些巫术社团都有大量的秘传知识，够那些成员一点一点地学一辈子的。这些秘传的技术中有些比如在烧红的火炭上走，或吞下匕首，要进一步进入更高层的社团才能学到。巫师是所有

社团中的最高层，至此就“到头儿了”。追求这一层次的人得给那些已学会了那些巫术的人当好多年门客。

有病的时候，人们去请这些巫师。但是除病靠的是社团的力量，而且病人有分担这种力量的义务。由于这个原因他必须待病愈之后才在形式上取得为他除病的那个巫师团体成员的资格。换句话说，这种巫术社团是通过从大病中康复过来才进去的。男的女的都可以加入。对那些想入伙而又没病的人，还有其他的举行仪式的方式，但是绝大多数是在病愈后加入的。入伙的人要耗费极大的精力，所以通常要经过几年的时间，那些新成员才老成起来，才戏剧性地具有了一种新的精神情操。

这些巫术社团有各自的祭坛和圣物，这些在祖尼都享有很高的地位。巫师们也有各自的偶像，一个用最值钱最漂亮的羽毛整个盖住的谷穗，谷穗的把儿用一个编得很精细的底托儿盖住。占有这种东西的人，他一生就是生产这种东西并为他的社团的每一个祭坛去准备这种东西的。在这个人死的时候，就把这东西上那些值钱的羽毛摘下来，然后随这个人同葬。

这些巫术社团的盛大的公开的礼仪，即为部落除病去灾永保平安，是他们冬季静修的高潮，也是他们功能发挥的顶点。在那个晚上，所有的社团都集合在自己的屋里，摆好祭坛，社团的成员则扮演熊和其他兽神。每个人都去，因为它能保你消灾灭病身体健康。

按祖尼人的想法，战争祭典，狩猎祭典，以及化装祭典都是由这些巫术社团来组织的。那自然是有差别的。只有那些杀过人的人才参加战争社团。至于是怎么杀的人就不管了。任何流过血的人都得去“拯救他的生命”，也就是说，避免那种丢了性命的危险。参加祭典的人占满了崖头的房子，而且都是人民的保

卫者。负责村子治安的职责就落在了他们的肩上。像狩猎者社团的成员一样，他们不去治病，而且成员都是男的。化装社团也有其与众不同之处，不过人们还是认为这种社团也属于那类巫术社团。

在祖尼人的兴趣里，再也没有哪一方面的生活内容可与舞蹈和宗教的典礼媲美了。结婚、离婚之类的家庭事务都草草了事，个别处理了。祖尼是一种很强的社会化文化，没有更多的兴趣去注意那些个人所关心的事情。了却婚事几乎不行什么法律程序。就惯例来说，姑娘们几乎没有什么机会和小伙子单独说说话，但是在晚上，当姑娘们都顶着水罐到泉边去打水的时候，小伙子可以拦住一位姑娘问她要水喝。如果这位姑娘喜欢他，就给他水喝。小伙子也可以让姑娘为自己做一根打兔子用的掷棍，以后再给姑娘一只他打死的兔子。姑娘小伙大概不会有什么别的见面机会了。可以肯定，时至今日，有很多已婚的祖尼妇女都没有比这更多的婚前性生活经历了。

当这个小伙子决定向这位姑娘的父亲提亲的时候，他就到姑娘的家里去。就像在每一个祖尼人家里作客一样，他先是尝点儿摆在他面前的点心，然后那个作父亲的就会像对任何一位来访的人那样问他说："你来也许是有点什么事？"小伙子就说："是，我来是因为想你闺女了。"父亲便把女儿叫出来说，"我不能替她说，让她自己说吧。"如果这位姑娘愿意，她妈妈就去隔壁的屋里，铺好床，两位就一起睡了。第二天姑娘就给小伙子洗头。四天以后，姑娘穿上自己最好的衣服，带上一篮子最好的面粉作为礼物去小伙子的家里。这种事里没有什么进一步的形式，也没引起周围人的兴趣。

如果他们在一起并不幸福，想分开，特别是如果没有孩子活

在世上，妻子就会在礼仪盛宴上当招待，并把这看作是很重要的事。当她和某个意中人有过花前月下之机，他们会安排一次正式约会。在祖尼，女人想重新找个丈夫从来不会是什么难事。这儿女人比男人少。而且对男子汉们来说，和妻子住在一起要比住在自已妈妈家里更受人尊敬。男人们是愿意双双白头到老的。而一旦女方认为自己不会没有丈夫，她就会把她丈夫的东西收到一块儿，放在门槛上，从前是放在进口边的屋顶上。没有太多的东西：他的一双替换的皮鞋，他的舞裙和腰带，如果他还有什么的话，不过就是装祈祷棒上面那些珍贵的羽毛的盒子，装饰祈祷棒和整修面具用的彩罐。他所有的更重要的礼仪上用的那些东西，他都没从他妈妈家里带来。晚上，他回家时看到了这个小包，就拿起来，哭喊着带着这小包回自已妈妈家去。他和他全家都会为此而流泪，把这当作一件不幸的事。但是这种生活方面的重新安排只是些流言蜚语的话题。这里没有什么相互之间的深情厚谊可言。丈夫们和妻子们都遵守规则，而这些规则却几乎没对那些极端的情感——无论是嫉妒，还是报复，还是那种拒绝离异的依恋之情——作出什么规定。

尽管祖尼人结婚、离婚不那么郑重，大部分祖尼人的婚姻还是持续了他一生中的大部分时间。人们并不喜欢夫妻间吵架，绝大多数婚姻是平和的。祖尼人的婚姻的稳定性给人的印象更深，这是因为，在祖尼婚姻并不像在我们的文化中那样是一种各式各样传统力量都在背后起作用的社会形式，而直接就是一种最强大的规范化的社会结合。

这是那种在礼仪上统一于神圣偶像的所有权和照管权的母系家族。祖尼人的家和家中的谷子都属于那些持家的女人们，祖母及其姊妹，祖母的女儿们及其女儿的女儿们所有。婚姻上无

论发生了什么事，持家的妇女们都会留在这个家里生活。她们形成了一个稳固的阵线。她们一起关照并供养属她们所有的圣物。她们一起来保守她们自己的秘密。她们的丈夫都是外来人，而她们的兄弟，哪怕是现在已结了婚而进了别的克兰的家，他在一切重大事情上也还要与本家族联合行动。当家里的圣物被拿出来放在祭坛前面时，他们会回去参加一切静修。正是他们而不是妇女们学会了圣包中的一字不差的祷文，并代代相传下去。男人总是要为了所有重大事情而去他妈妈的家里。这个家在他母亲去世后，就成了他姊妹的家，而他的婚姻如果破裂了，他也还会回去，把这个家当作安身立命之所。

这种植根于家室所有权，统一于圣物的照管权的血缘关系社群，是祖尼的重要社群。它有永久而重大的共同关系。但是它却不是具有经济功能的社群。每一个已婚的儿子，每一个已婚的兄弟劳动所得的谷物都进了他妻子家的仓房。只有当他妈妈或姊妹的家里缺乏男劳力的时候，他才去照顾一下他那个血缘关系社群的谷地。那种经济社群是指生活在一起的一家人，老祖母和她的丈夫，她的女儿们和女婿们。这些丈夫们是算在这种经济社群之中的，虽然在礼仪社群的划分上他们是外人。

对于妇女们来说就没有这种冲突。她们从不效忠于她们的丈夫原属的社群。但是对所有的男人来说，就要有双重的效忠。他们在一个社群里是丈夫，而在另一个社群里就是兄弟。当然，在那些更重要的家族里，在那些照管永久性的偶像的家族里，一个男人作为兄弟所具有的忠诚，比起他作为丈夫所具有的忠诚要更具社会力量。在所有的家族中一个男人的地位并不像我们一样是从他作为一个养家糊口的人的地位衍生出来的，而是要看他和这家人所崇拜的圣物的关系。丈夫如果和他妻子那个家

所使用的礼仪用品没有这样一种关系，那就只有在他的孩子长大成人时，他才能逐渐地获得在这个家里的地位。一个男子只有作为他的孩子们的父亲，而并不是作为一个抚养人或作为孩子妈妈的丈夫，他才最终能在他也许已经生活了二十年的家庭里获得某种权威性。

在祖尼，经济事务像在决定家庭组合上一样总不是那么重要，祖尼人和所有普韦布洛人一样，也许要比其他部族富得多。祖尼有田园、果园、羊群，白银和绿松石。对于一位祖尼人来说，这些东西能使他有一副为他自己制做的面具，使他能为学习仪式而付出费用，使他能在沙拉可参加部落扮神舞会，当然是很重要的。为了这最后一点，这个人必须造一幢新房，以使诸神在庆祝乔迁之喜时赐福于他。在那一年里，他必须给这批为他盖房子的信徒们吃喝，还得准备很多大木头作椽子，还得在落成仪式上款待整个部落。他所必须担负的义务简直无尽无休。为了能盖起新房，在动工的前一年，他就得多多地种地收粮，就得尽量扩大他的牧群。他的克兰群体会给他帮忙，当然对此他也得一一回报。对于一个有声望的人来说，用在这方面的财富当然是必不可少的，但是就是一个有声望的人或其他什么人关心的也不是财产的多少，而是他在礼仪中究竟充当什么角色。土话所谓“有身份的”人家，总是拥有永久性偶像的家庭，大人物就是担当了很多礼仪角色的人。

所有传统的作法都倾向于，让财富在礼仪特权的行使方面起的作用尽可能地小。那些礼仪上用的东西，即使都被当作了个人的财产而且是花了钱财才得到的，但对于那些可以使用这些东西的人来说并没有什么限制。有很多圣物是因为太具威胁性，以至除了那些有资格的人之外，没人敢动，但是这种禁忌不

是一种以贫富而论的禁忌。狩猎偶像是猎手社团所有的，但是任何一个想去打猎的人都可以拿来用。谁用谁就得承担使用圣器的一般义务，而且还得插祈祷棒，存志灭欲，乐善好施达四天。但是他并不付什么钱，那些把偶像据为私有财产的人也不能垄断那些超自然的力量。同样，一个自己没有面具的人要去借一个来并不受什么限制，而且也不被看作是行乞或求人。

在祖尼，除了各种各样的利益和礼仪用品的所有权之间的这种不寻常的分裂，还有别的更普遍的作法使财产变得相对不那么重要。在一个克兰里具有极多礼仪特权的成员资格超过了财富的作用。一个人可以一再有人找他去操持仪式，因为他属于所要求的血统。另外就多数社团中人来说，参加礼仪是一种义务。一个个人在承担了某种仪式职位的情况下行为，就像他在其他的生活事务中行为一样，是作为社团的一个成员行为的。他也许相当穷，但是这一家人或这个基瓦的行为是通过他才有了礼仪必需品。这个团体总是从他的参与中有所获，因为那些伟大的赐福会随之而增，而且一个自尊的个人所占有的财富并不依于他是否在礼仪中起作用。

普韦布洛人是一个讲究礼仪的部族。但这还不是那种把他们和北美及墨西哥其他部族区分开来的基本风尚。那种东西远比他们中所流行的仪式在程度和数量上的任何差异要深刻得多。墨西哥的阿兹台克文明和普韦布洛人一样，也是很讲礼仪的，就是平原印第安人也有他们的太阳舞，他们那些由男人组成的社团、他们的烟草制度，他们的战争仪式，也都是极讲礼仪的。

普韦布洛和北美其他文化之间的基本差别实是尼采在他的古希腊悲剧研究中所说的那种差别。他讨论了两种获得生存价

值的截然相反的方式。酒神① 是通过"生存的一般界限和限制的湮灭"来追求这样的价值的，他寻求在他最有价值的一刻得以摆脱五官强加给自己的界限，突入另一种经验秩序。酒神的愿望，在个人的经验或在仪式中，都是要强行突破这种界限而达到一种心态，从而获得超越。与他所寻求的情感最接近的就是酩酊大醉，他崇仰那种由疯狂所给出的启示。和布莱克② 一样，他相信"超越之路通向智慧的殿堂"。而阿波罗则对此丝毫不信，而且往往对这样的经验的本质一无所知。他找到了一种方法，可以用来剥夺这些经验在自己的有意识的生活中的合法地位。他"只知道一种法则，即希腊人所说的'度'"。他总持一种中庸之道，不偏不倚，循规蹈矩，墨守成规，从不动那种冲出樊篱的邪念。用尼采的妙语来说就是，甚至在跳舞跳得兴奋之极的时候，他"也仍依然故我，保持着他那市民的名誉"。

西南部的普韦布洛人就都是些阿波罗式的人。当然，尼采所讨论的阿波罗和酒神之间的对立并非完全适用于普韦布洛人与周围部族之间的对立。我所引用的那些片断都是些可信的描述，但是在古希腊所出现的那些典型之精致完美，在西南部的印第安人中却未曾见过。而在西南部印第安人中所具有的那种完美无瑕的形态，在古希腊也从未有过。在描述西南部印第安人的文化完形时，我从古希腊文化中借用了一些术语，这并不是想把古希腊文明与美洲土著的文明等同起来。我之所以使用这些术语，是因为这些概念能把普韦布洛文化与其他美洲印第安人文化之间的不同特点清楚地摆在我们面前，而不是因为所有那些在古希腊文化中发现的东西也在土著美洲人身上出现了。

---

① 酒神(Dionysos)，狄俄尼索斯，古希腊神话中的司酒之神。——译注

② 布莱克(Blake, William1757—1827)，英国诗人。——译注

在普韦布洛人中，阿波罗之风比在古希腊人中更甚。古希腊人绝不是那么真心诚意的。尤其是，希腊人没有过像普韦布洛人所有的，也是阿波罗的生活道路所暗示的，对于个性的怀疑。相反，这种东西在古希腊由于它生来就和力量相冲突而被忽视了。而另一方面，祖尼人的观念和风俗对于这一点的要求是极严厉的。循规蹈矩，中庸之道等对于任何阿波罗式的人物来说都应具有的特点，也都包含在祖尼人的一般传统之中了。划地为牢将自己囿于其中便是迫使自己因循守旧，拘泥于传统。因此，有力地冲击了传统的那些东西在他们的风俗中都是不相宜而且极受轻视的，而这些东西中最大的就是个性。这种个性极具破坏性，按照西南部印第安人那种阿波罗式的哲学来说，就是它精炼了传统，扩大了传统本身，也仍是如此。然而这不等于说普韦布洛人忌讳这东西。没有一种文化可保使自己免受增改。但是这些东西的来路是颇为可疑而且被掩盖了，那些能给个人以某种自由的风俗都被宣布为非法的。

如果我们一点也不知道普韦布洛人是如何使自己的文化超然于北美其他文化之外的，要想理解他们对于生活的态度是不可能的。只是靠对比，我们才推测出普韦布洛人那种反向驱动力的强度和他们使自己置身于美洲土著人中最具特色的特性之外的那种拒斥力的强度。就作为一个整体的北美印第安人来说，当然也包括墨西哥的那些印第安人，都是些热情激荡的酒神狄俄尼索斯式的人物。他们崇尚一切极端的体验，崇尚一切人类可以据以突破日常感性规则的手段，对这些体验他们赋予了最高的价值。

当然，除普韦布洛人之外的北美印第安人也绝非只有一种完全一样的文化。它们在几乎是每一点上都形成了极其鲜明的

对比，其中大致可以分为八个独立的文化区。但是所有这一切，无论是以这种或那种姿态出现，其中都充满了某种基本的酒神狄俄尼索斯式的习惯做法。这些东西中最引人注目的可能就是我们曾说过的他们在梦境或幻觉中获取超自然力量的那种做法了。在西部平原上，人们通过一种骇人听闻的折磨来寻求这种幻觉。他们从自己的胳膊上割下一片片的皮，他们砸断自己的手指，他们用皮带穿进自己肩膀的肌肉里，把自己吊起来挂在高高的木桩上。他们滴水不沾，粒米不进要有极长的一段时间。他们寻求一切方式，以获得一种不同于日常生活的经验秩序。在平原上，只有成年男子才心向往于这种梦幻。有时他们站在那儿一动不动，双手反背在身后，或者他们在地上打上木桩作为标记，划出一块极小的场地，直到他们得到了他们所祈求的恩赐才能离开那个地方。在另一些部落，有时他们会走出去很远，到那些险像环生的地方。有些部落有意地选择那种悬崖峭壁或特别危险的地方。在任何情况下，这个男子汉都是一个人单独去，或者也许他要靠那种自我折磨来寻求梦幻，有的人就不得不和他一起去，帮助他，把他绑在那根直到他有了超自然体验之后才能下来的木桩上，他的帮手干完了该干的事就走了，留下他一个人来经受磨难。

一个人必须全神贯注于所希冀的那种上天的恩赐。聚精会神比起他们所用的其他技术来说当然是首要的。“要保证时时刻刻都在想着这件事。”老巫师们总是这样唠叨。有时候却要泪流满面，为的是感化神灵使他同情自己的处境并答应自己的请求。“我是一个可怜的人，可怜可怜我吧。”这是祈祷文中不断出现的话。那些巫师们就会告诉他说，“其他一无所有，神灵将与你同在。”

在西部平原上，人们相信，当梦幻出现的时候，它就决定了人们的生活以及人们所能希冀的成功。一旦梦幻没有出现，他们可就认定失败了。“我是注定要受穷了，因为我没有幻觉。”如果谁感受的是有关除病去灾的体验，那这个人就有了治病救灾的能力；如果他感受的是有关战争的体验，那他就有了勇士所应具备的力量。如果他遇到的是一个和自己长得极像的女人，那他就成了一个爱穿女人衣裳、干女人的活，女里女气的人。如果他在梦幻中受到水怪的恩赐，那他就有了一种行邪做恶的超自然的力量，而且会以牺牲自己妻子儿女的生命来作代价以求成为一名巫师。任何一位愿意求得全面地加强自己力量或能在一种特别的事业中成功的人往往都要寻求梦幻。对于战争前景，对于除病去灾，对于所有各种复杂难解的情况：唤野牛，给孩子起名，哀悼，复仇，寻失物等等，寻求梦幻都是必要的。

幻觉出现时，也许是可以看见听见的幻像，但并不要求看得见听得见。绝大多数有关此种情形的描写都说，看到的是某种动物的显现。当这种动物第一次显现的时候往往是以一种人形出现，它同祈求者谈话并给他一支歌，和一段为取某种超自然的行为的咒语。在它离去时，它又变为动物。这样祈求者就知道了是什么动物有恩于他，也知道了他应该搜集什么样的毛皮、骨头或羽毛来作为这次经历的纪念，也作为他的神圣的魔术包来终身保存的。另一方面，有些经历就更偶然了。有些部落特别崇尚与自然亲昵的机会，崇尚那种一个人单独在河边或循着荒山野径，在另外某种简单情形下感到一种自然所强加的意义。

这种超自然力量可能是从一种梦境中产生的。有关梦幻的某些叙述显然是些梦境的经历。这些经历或是在睡着的时候，或是在一些不太正常的条件下发生的。有些部落把睡梦看得比

任何别的经历都更有价值。刘易斯和克拉克埋怨说，早年他们横穿西部平原的时候，没有一个晚上是可以安安稳稳睡觉的，总会有某个老头儿兴奋地敲锣打鼓，郑重其事地背诵出他刚刚做过的那个梦，那可是一个很有价值的力量源泉。

在任何情况下，这样的体验中是否蕴含着力量，当然是一个由个人来决定的问题。它完全被当作是一个主观的问题，不管它后来的做法受到什么样的社会约束。有些经历体验中蕴含有力量，而有些却没有，这是靠那种能从中选出有意义的东西的含意深刻的隐语来区别的。如果那种隐语没有传达出这种令人激动的东西，即便是一种他们用自我摧残的方式寻求来的经历体验，也会被认为是没有什么价值的，他们就不敢从中要求什么力量，因为他们害怕那种被称为守护神的动物会用死亡和耻辱来惩罚他们。

西部平原上这种对于梦幻体验所给予的力量的信仰是一种把理论上说来是无限的自由给予个人的文化机制。一个人，不管他属于什么家族，他都可以想往并得到这种他极其渴望得到的力量。除此之外，他可以说他的梦幻是他取得他所能想象的任何新鲜事物，任何个人的好处的一种权力，而他所行使的这种权力理所当然地是一种任何他人都不能裁决，亦与他人无关的体验。此外，这种体验也许是一种他所能成就的事情的最大的不稳定因素。它给个人以一个与他的创造力多半是不相称的活动范围。当然在实际过程中，这种习俗上的权力一直未引起争论。就是按他们的风俗给了他们那种最宽泛自由的活动范围，人们也最多只能做些微小的变动。从外来人的观点看，任何文化中的那种最彻底的革新都只不过相当于一种小小的修正，而且预言家们为了一点点差错而丧了性命，也是一件再平常不过

的事了。同样，梦幻所赋予的文化上的破格权力也只是被用来做一些小小的变动，当然是按照梦幻的指令进行的，比如从前是雪鸦秩序统治的烟草社团如今行的是草莓令，通常依赖水牛的战争现在靠的却是臭鼬的力量。别的限制也是不可避免的。重点可以放在验证梦幻上。只有那些已检验过他们的幻觉并曾成功地领导过战斗队伍的人才能称自己具有从事战争的超自然力量。在某些部落，甚至有关幻觉要受检验的建议也不得不提到那些长者面前，而这个由长者组成的团体是不受那些神秘的交流指引的。

在西部平原那些文化以外的文化中，加在酒神狄俄尼索斯的作法上的那些限制要更厉害得多。在任何既得权力和特权具有重要地位的社群中，由幻觉这样一种文化特性所引起的冲突就再明显不过了。这显然是一种破坏性的文化机制。在那些冲突激烈的部落里，有很多事情都可能发生。那种超自然的经历体验，只要人们还是只在口头上对它说点好听的，就会成了一个空壳。如果只有祭典社团和家族才有威望，那它们就不会给个体接近超自然东西的自由，也不能告诉个人说一切力量都来自于这样一种接触。不让个人知道自由的教义和公开的幻觉当然没有什么理由，可他们就是这么做的。但是这是一种伪善行为。一个人除非继承了他父亲在他所参加的那个祭典中的地位，他使用力量的时候就不具任何权威性。在奥马哈人① 中间，虽然整个的力量都是严格地按照家族系统沿传下来的，而且因为这是一种巫术而受到重视，但是他们从不修改他们那些绝对的传

① 奥马哈人 (Omaha)，北美印第安人之一部。其早期居民居于弗吉尼亚及南北卡罗来纳一带，后移往欧托克高原及大草原，相当于现在的密苏里州西部。——译注

统教义，也不修改他们对那种作为认可超自然力的单个的梦幻的唯一的依靠。在北美的西北海岸，在墨西哥的阿兹台克人中间，威望也是一种受到保护的特权，也有各种不同的妥协，但是这些妥协都没有宣布酒神狄俄尼索斯的价值无效。

然而，在北美的那种幻觉寻求中对于酒神精神的偏爱，通常并不必然引起与那些有威望的集团以及他们所具有的特权的妥协。那种经历体验往往是公开地用吸毒饮酒的方式来得到的。在墨西哥的印第安人部落中，人们用喝发了酵的仙人掌果汁的办法在礼仪上获得那种对他们说来是最有宗教意义的受恩宠状态。在邻近的皮马人①中间，获得所有的恩赐的机会即是每年的大礼仪，这礼仪就是酿造仙人掌啤酒。祭司们先喝，然后所有的人都喝一杯"以便能变得虔诚"。在他们的习惯作法和他们的诗歌中，喝醉酒和宗教信仰是同义词。喝醉酒能把那种朦胧的梦幻和洞察明鉴混而为一。它使整个部落感到一种和宗教信仰相关的兴奋。

吸毒是获得这种经历体验的更普遍使用的方式。皮约特仙人掌、麦斯克尔仙人掌的苞都是从墨西哥高原来的。在去朝圣的途中，印第安人就生吃这种植物。而这种苞却远销加拿大边境，而且总是在礼仪上用。其效力是人所皆知的。它给人以飘忽欲仙的特殊感觉和色彩斑烂的意象，同时伴以非常强烈的感受——或是极度的绝望，或是摆脱了一切不适应感和不安全感，没有了那种原始冲动的纷扰，也没有了情欲的刺激。

这种皮约特祭典仍在美洲印第安人中漫延。由此组成了俄克拉何马州的印第安人教会组织，而在许多部落中的旧式部落

---

① 皮马人(Pima)，北美印第安人之一部，相传居于亚利桑那希拉河及索尔特河沿岸，即史前霍霍坎文化的核心地带。——译注

仪式与这种祭典相比就都相形逊色了。这在所有的地方都与对待白人的某种态度有关，或是一种宗教上对白人影响的抵制，或是一种迅速接受白人方式的学说，而且它把很多基督教因素也纳入其中。人们以一种圣餐的方式把这种皮约特仙人掌传来传去，最后吃掉，先是吃这种仙人掌，然后喝水，一遍一遍地进行，还伴有歌唱和祈祷。这是一个通宵达旦的庄严的礼仪，而这种药效在他们身上一直到第二天一整天都在发作。要不然，人们就连吃四个晚上，而四个白天都在兴奋。在信奉皮约特仙人掌的祭典上，人们把这种东西看得和神一样。人们把一个大皮约特仙人掌苞放在地面的祭坛上，对之顶礼膜拜。一切善德都来自于它。“这是我一生所知的唯一神圣的东西。”“唯有这种药才神，才能使我摆脱一切邪恶。”正是这种由皮约特仙人掌引起的恍惚状态中所体验到的酒神狄俄尼索斯式的经历才构成了它的魅力和宗教信仰上的权威性。

曼陀罗或大麻是一种更烈性的毒品，食用这种毒品的地方有限，大都是在墨西哥和南加利福尼亚的部落里。在南加州部落里，当男孩子们取得参加仪式的资格时，吃了这种东西就会产生幻觉。人们告诉我，有些孩子喝了这东西就死了。有些孩子则昏迷不醒，这种情况在不同的部落里会持续一至四天不等。而这些部落的东邻——莫哈维人①，则用曼陀罗来求得赌博中的好运，据说也要有四天无知无觉，这时候，梦幻就带给他们所求的好运了。

因此，除了西南部的普韦布洛人，我们在北美各地的印第安人中都可以看到这种有关带来超自然力量的梦幻的酒神狄俄尼

① 莫哈维人(Mojave)，操尤马语的印第安农民，生活于克罗拉多河下游的莫哈维河谷地区。——译注

索斯式的教义和实践。整个西南部几乎所有印第安人部族都用禁食、折磨、或饮酒吸毒来寻求幻觉。但是普韦布洛人却没有这种破坏性的经历体验，他们也不从这种经历中汲取超自然的力量。如果一个祖尼印第安人偶尔产生了一种可耳闻目睹的幻象，那就会被当作是一个死亡的标记。这是一种力求避免的经历体验，哪还会以禁食去寻求。在普韦布洛人中间，超自然的力量是来自参加祭礼的资格，这是一种曾为之付出代价，曾一招一式，一字一句地学习礼仪才得来的资格。在准备取得资格，或取得资格时，抑或在后来以某种代价晋升到更高的阶层，或习用各种宗教特权时，他们都没有想过去超越这种节制的界限。他们从来不去寻求那种无节制，而且对之嗤之以鼻。不过构成广义的幻觉寻求的因素是存在的：寻求那种危难之境，与鸟兽作伴，禁食，对那种来自神奇的遭遇的特殊恩赐的信仰。但是这些都不再整合为一种酒神狄俄尼索斯式的经历体验。这里有一种全新的解释。在普韦布洛人中，夜里男人们出去，到一个恐怖而神圣的地方去听一种声音，那不是因为他们能够突破什么而与超自然的东西沟通，而是他们可以得知有关好运和坏运的预兆。这被看成是一种微小的考验，这时他们当然非常害怕，可最要紧的是，在回家的路上他们一定不能回头，无论后面似乎有什么在跟着。那种客观的行为和在幻觉中所追求的东西简直太一致了；在准备应付一项艰巨的差事——在西南部，往往是竞走——时，他们随时都会出去，特别要在漆黑一片，只身一人，虎狼出没的时候，但是那种在别的地方被看成是酒神狄俄尼索斯式的经历体验，在普韦布洛人中就成了一种呆板的获取预兆的行为。

禁食，这种美洲印第安人在试图达到一种自我诱出的幻觉时所惯用的技俩，也同样获得了一种全新的解释。这种作法再

也不被用来掘取那种一般来说是潜意识水平的经历体验；在普韦布洛人中间，这只是维护仪式的纯洁性所要求的。对于普韦布洛印第安人来说，没有什么能比那种说禁食和激情之间有关系的奇谈怪论更令人惊异的了。在一切巫术仪式期间，在参加舞蹈、竞赛，参加各种无尽无休的礼仪场合之前，都要禁食。但是这从来不会带来一种获得力量的经历体验；它从来不是酒神狄俄尼索斯式的。

在西南普韦布洛人中吸詹姆逊大麻的命运很像禁食这种玩艺儿的命运。现在也还有人吸，可没什么别的作用。南加里福尼亚印第安人吸了詹姆逊大麻后要昏睡一到四天的事，在他们那儿没发生过。就像在古墨西哥一样，吸毒是为了去抓贼。在祖尼，那些吸毒的人是由祭司在他们嘴里放很少一点点儿，然后祭司就退到隔壁房间里去听那些吸了大麻的人控告的是谁。人们并不认为吸了毒的人在什么时候都昏迷不醒，他会在房间里一会儿睡，一会儿来回走。据说早上他就忘记了他曾有过的那种洞见。主要要当心的是，要消除每一点点余毒，一般有两种去神性的技术用来消除这种草药所产生的危险而又具神性的东西：首先是给这个人吃四次解毒药，直到那种毒品的每一点残留物都清除干净为止，然后再用丝兰花皂水洗他的头发。对祖尼人来说，詹姆逊大麻的另一种用途离酒神狄俄尼索斯式的目的就更远了；夜里，那些祭司们要出去，到某些“请鸟来唱歌求雨”的地方栽上祈祷棒，同时他们的眼里，耳朵里，嘴里都放了极少量的磨碎了的大麻根。这里，看不出一点儿和这种毒品的自然属性有关的做法。

皮约特仙人掌的命运似乎更糟。普韦布洛人离盛产皮约特仙人掌苞的墨西哥高原很近，阿帕切人和那些与普韦布洛人交

往甚密的平原部落就都吃这玩艺儿。但是这种风气在普韦布洛人中却难有立足之地。陶斯①的一个很小的反政府组织，那些最不典型的普韦布洛人的邻近平原的部落，最近也染上了这种风气。但是在别的地方，从来没有普韦布洛人接受这种东西。普韦布洛人有一种极强的阿波罗精神，他们丝毫不相信而且也拒绝那些使个人出圈儿或失去节制的经历体验。

这简直是水火不相容的，以致使这些美国人饮酒一直没能成为一个行政管理难题。美国境内的其他印第安人保留地酗酒都是一个不可回避的问题。没有哪一项政府的管理措施可以对付印第安人对威士忌的酷好。但是在普韦布洛人那里，这个问题却无关紧要。从前他们就不酿造什么酒类饮料，现在也不。并非理当如此，像在邻近的阿帕切人那里，不管你是大人小孩，只要进城一趟，就得酩酊大醉。普韦布洛人也没有什么宗教禁忌是反对饮酒的。其根源要比这深刻得多。醉酒与他们简直就是水火不相容的。在祖尼，酒这东西刚一介绍进来，老人们自然而然就认为它是非法的，而且这种规则是足以独享殊荣的。

他们更坚决地拒斥折磨。普韦布洛人，尤其是东部普韦布洛人与两种迥然相异的文化有交往，而在那里，自我折磨显然都是一种至关重要的事情，一种是平原印第安人文化，另一种是墨西哥忏悔者的文化。普韦布洛文化中留有很多那种使用折磨的现已绝迹的古墨西哥人文明的特性。古墨西哥人不管干什么，都要从自己的身上，特别是从舌头上，取血祭神。而在平原上，自我折磨尤其成为一种在获取幻觉的过程中求得自我解脱的技术。新墨西哥的忏悔者们是这世界之角中残留的中世纪西班牙那些自行鞭笞以赎罪孽的人的余脉，他们至今还保留了那种在

① 陶斯(Taos)，美国新墨西哥州一城镇。——译注

神圣的星期五就要和钉在十字架上的耶稣在一起的仪式。仪式的高潮是把一个祭礼成员所假扮的基督钉在十字架上。在这神圣的星期五的黎明，仪式队列从忏悔者们的家中缓缓而出，那基督在巨大的十字架的重压下步履蹒跚。在他的身后，是他的那些赤身裸背的弟兄，每缓缓地迈出一步，他们就用绑有多刺仙人掌的巨鞭狠抽自己。从远处看，他们的背上就象是盖了一块鲜红的布。这条“路”大概有一英里半。当他们到达了目的地的时候，那个基督就被钉在十字架上吊起来。如果他，或者是鞭笞自己的人中的哪一个死了，就把他的鞋放在他的门槛上，却不许为他哀悼。

普韦布洛人并不理解自我折磨。他们每个人的手上都生着五指，除非为了保证巫术忏悔而伤筋折骨，他们的手上连疤痕都没有。他们不会鞭痕满背，也无割皮的伤疤。他们既不用自己的血来祭神，也不用自己的血来求得丰衣足食。他们一般只在少数取得资格的仪式中的最激动人心的时刻才在一定程度上伤害自己，但是就是在这种情况下，整个事情也几乎都是为了使社团兴旺发达。在敬仙人掌的社团里，在一个斗士的祭礼上，人们就会用仙人掌猛抽自己并互相抽打。在敬火的社团里，人们就把火扔起来，真是五彩缤纷。在上述各种情况下，既找不出心理上的危险，也没有不寻常的经历体验。当然，在普韦布洛人的那种对火的癖好中，也就像在平原印第安人对火的癖好中一样，所求的绝不是一种自我摧残。在踏火过程中，不管用什么手段，脚都不会被烧伤，就是把火放进嘴里，舌头也不会烫起泡。

普韦布洛人的鞭笞的风俗同样也不是为了折磨人。鞭笞却不流血。一个祖尼的孩子，在任何这种过分的行为中，不管是在青春期礼仪上或更早一点儿，在部落为他取得正式成员资格而

举行的仪式上遭鞭打，他都不会像平原印第安人那样引以为荣，只要他挨了那些掌管仪式的假扮神的鞭打，他就可以大哭大叫甚至喊爹喊娘。而这时，成年人也就悲天悯人地放弃了那种鞭笞必留鞭痕的念头。鞭笞是为了“避邪”；也就是说，这是一种人人相信的驱妖除灾的仪式。在别的地方，同样的行为是用来自我摧残的，但在这个文化中却与此毫无瓜葛。

如果出神的境界不是靠禁食、折磨，或吸毒、饮酒来寻求的，也没有幻觉的幌子，它同样也不必借助舞蹈。可也许在北美没有什么人比西南部的普韦布洛人花在舞蹈上的时间更多的了。但他们跳舞从来不是为了自我解脱。正因为对舞蹈的迷狂，古希腊人的酒神祭礼才那么家喻户晓，而在北美，这种盛景一再重现。曾在19世纪70年代席卷全国的鬼舞风，跳的是一种单调的圆圈舞，一直要跳到人们一个接一个地僵直地倒地而卧为止。当他们发作的时候，他们就有一种从白人手中解脱出来的幻觉，同时他们还会不停地跳啊跳啊，而别人又倒下了。几十个部落中，绝大多数都把这当作一种习俗，对于这些部落来说，每个星期天都用来跳舞是颇得人心的。也还有一些其他的更老的舞蹈也充满了酒神精神。北墨西哥的那些部落，人们就口吐白沫在祭坛之上手舞足蹈。加里福尼亚的萨满术士们跳舞要达到全身僵直的状态。麦都人① 则习惯于进行一种萨满教式的竞争，谁在跳舞时把别人比下去了，谁就是胜利者；也就是说，谁没有向舞蹈中的催眠暗示屈服谁就是胜利者。在北美西北海岸，人们把整个冬天的礼仪都看成是用来制服那些整日疯疯颠颠的，受神灵所辖制的人。那些即将取得参加仪式资格的人举着那种人

---

① 麦都人(Maidu)，北美印第安人之一部，居于加利福尼亚地区。——译注

们希望他们能有的疯狂，扮演他们应演的角色。他们就像西伯利亚的萨满术士那样手舞足蹈，可是得用绳子把他们四面拴住，以免他们互相撞伤。

而在祖尼人的所有的舞蹈场合，却没有任何上述含义。舞蹈就像他们在仪式上的祈祷诗一样，是靠单调的重复迫使自然的力量显出功效。他们的双脚在地上不知疲倦地蹈来踩去，以使天上的薄云聚集成浓浓的雨云，进而迫使甘露普降大地。他们根本不是在专心致志于那种出神的经历体验，而是如此彻头彻尾地致力于与自然的同一，这样自然的力量就会来实现他们的目的。这种意图支配着普韦布洛人舞蹈的形式和精神。其中没有一点点儿颠狂。这是一种韵律力量的积累，一种四十个人的整齐划一的动作的完美无缺，这使他们显得十分有力。

没有谁能比D·H·劳伦斯① 更准确地传达出普韦布洛人舞蹈的这种神韵了："当他们翩翩起舞时，所有在场的人齐声歌唱，而这舞蹈的全部就是那轻盈却有力的舞步，他们身体稍向前倾，双肩和头都放松低垂，双脚有力而轻快地跳着，他们的舞步的节奏深深传入地底。鼓声有如心脏的跳动，不停地响着，舞蹈几小时，几小时地持续下去。"有时他们翩翩起舞以催嫩芽破土而出；有时他们步履铿锵，仿佛要将猎物呼唤出来；有时他们又像是在紧紧攫住午后渐渐积于荒漠上空的片片白云。无论是否赐雨，这空中的片片白云也已是舞蹈所显示的超自然力量的恩赐了，同时也是上天接受他们的仪式的标志。如果真喜降润雨，那更是他们舞蹈力量的标志和象征了。那雨便是回报。他们会迎着自西南而来的倾盆大雨继续欢跳，他们头戴的羽毛被雨水

---

① 劳伦斯(D·H·Lawrence 1885—1930)，英国小说家。——译注

淋湿低垂下来，他们那绣花的褶裙和斗篷也湿得精透。但是他们终于得到了诸神的恩宠。这些变得像小丑一样的家伙在深深的泥淖中尽情欢乐，他们平躺在泥浆里滑来滑去。他们认为，正是他们的双脚在舞蹈时把那种自然的力量强压在带来暴风雨的乌云之上，是他们双脚的力量使老天降雨。

即使有些地方普韦布洛人和他们的近邻有着同样的舞蹈模式，即使这些模式的真正形式本质上有一种酒神狄俄尼索斯式的意义，普韦布洛人在使用这种形式的时候也是十分严肃的。像北墨西哥的许多别的部落一样，那里的考拉[①]部落跳一种急旋舞，当舞者尽其可能飞旋之时，他不顾一切了，转来转去最后转到了祭坛之上，这时舞蹈达到了最高潮。要是在别的时候，别的场合，这简直就是渎神。而跳舞时出现这种事，就是达到了酒神精神的最高境界。祭坛在迷狂的舞者脚下毁为一堆沙土。最后舞者倒在这祭坛的废墟之上。

在基瓦小屋里跳的一系列舞蹈中，有一种霍皮蛇舞，普韦布洛舞者们也跳上祭坛。但人们从不会到颠狂的地步。这是一种有板有眼循规蹈矩的舞蹈，就像轻快的弗吉尼亚舞。普韦布洛人的最普通的正规舞蹈模式之一是两个舞蹈小组不断轮流交替，他们在每节中都变换着同一主题，从舞场的这边跑到那边。在终了时，作为最后的一节，两组舞者同时从两边跑上前来。在基瓦的这种蛇舞中，敬羚羊社团的舞者是和蛇舞者相对的。一开始是扮羚羊的祭司跳舞，他蹲着绕祭坛一周，然后退下。扮蛇的祭司也照此重复一遍。第二节是扮羚羊的祭司嘴里衔着一根藤，在那些与会者面前跳着，那藤便拖在他们的膝盖上。他退下

① 考拉(Cora)，北美印第安人一部落，居于墨西哥以北。——译注

之后，扮蛇的祭司紧接着他，嘴里衔着一条活响尾蛇，也以同样的方式跳着，那蛇也拖在与会者们的膝上。最后是扮羚羊和蛇的祭司一起出场，他们仍然是蹲着，却不是围着祭坛跳，而是跳到祭坛之上来结束这场舞蹈。这是一种像莫利斯舞一样极有形式秩序的舞蹈，跳的时候也极其严肃。

在霍皮，这种带蛇的舞蹈并不招来什么危险，也不怎么可怕。在我们的文明中，对蛇的恐惧感是那么普遍，以致我们总是错看了这种蛇舞。我们很容易认为那些舞者也会有我们在同样情况下所产生的情感。但是美洲印第安人往往不那么害怕蛇。蛇往往受人敬畏，偶尔，它们的神性也使它们变得危险，但那是因为任何神圣的东西或一种自然神[1]都会如此。而我们那种毫无理由的反感却不属于他们那种反应。说到蛇的攻击也并不特别可怕。很多印第安人的民间传说都是这样结尾的："这也就是为什么响尾蛇并不那么危险的缘故。"响尾蛇的习性使它很容易驯服，而印第安人也就很容易对付它，在蛇舞中，舞者对于蛇的富有情感的语调丝毫没有那种不敬的畏惧或反感，而是充满了祭奠者对他们的守护神的敬畏之情。再者，为了跳这种舞，人们摘除了那些响尾蛇的毒液囊。这些毒囊不是被捣烂就是被掐掉。舞蹈之后，人们放了这些蛇，毒囊再生复如初并充满了毒液。但是跳舞期间，那些蛇是无伤害能力的。因此，在霍皮的舞者们看来，这种情境无论就其世俗方面或其超自然方面而论，都无酒神精神可言。这真是一个绝妙的例子，它说明了这样一个事实：按人们所接受的不同观念，同样一种对象性行为，既可以导致一种酒神狄俄尼索斯式的对于危险而令人厌恶的经历体

① 自然神(manitou)，专指北美印第安人所信仰的自然神或具有超自然力的事物。——译注

验，也可以是一种严肃而规矩的礼仪。

无论是靠吸毒、饮酒、禁食、折磨，还是靠跳舞，在普韦布洛人中间绝找不到那种超出了一般感性范围的经历体验。普韦布洛人向来与对这一形态的破坏性的个体经验无关。普韦布洛文明所钟爱的中庸之道没有给那种破坏性的个体体验留下地盘。也正因此，他们之中没有萨满术士。

萨满教是最一般的人类风俗之一。萨满术士是这样一些宗教实践者，他们通过任何在他们的部落里被看成是超自然力的个人经历体验而直接从神那里获取力量。像卡珊德拉①和其他那些信口开河的人一样，一个萨满术士往往也是一个以其不稳定性为其特长的人。在北美，萨满术士的与众不同之处就是他们都有对于幻觉的经历体验。祭司就不一样了，他们是些受托操理仪式的人或祭奠活动的管理人。普韦布洛人中没有萨满术士，只有祭司。

祖尼的祭司之所以享有他的地位，或许是因为他拉上了某种关系，或许是因为他买通了通往显赫地位之路上的种种关卡，或许是因为他曾被那些主要的祭司头头们选中了来做这一年的卡其纳祭司的扮演者。不管怎么说，他通过操习大量的仪式——包括行为和语词两方面的，取得了资格。他所具有的一切权威性都来自他所主持的公务和他所主管的仪式。一切都得做得滴水不漏，无可挑剔，而他是要对他所执导的每一项繁复的礼仪是否符合传统要求负责的。在祖尼，把一个有权力的人说成是“一个知道该怎么办的人”。那里有很多人“知道”在那些最神圣的祭礼上，在竞赛中，赌博中，消病除患中“该怎么办”。换句

① 卡珊德拉(Cassandra)，希腊神话中的特洛伊公主，声称能预卜凶吉，却无人相信。——译注

话说，他们的那些权力是从传统之源逐字逐句学来的。也根本没有机会允许他们把自己在宗教上的权力用来作他任意行事的特许权。除了在固定的时间内有集体作保的情况下，他们是不能去接近超自然的东西的。每一篇祷文，每一次祭祀活动，都是在一个大家认可的众所周知的时节，而且是按照传统的方式进行的。在祖尼，最个体化的宗教活动就是种植祈祷棒，那些人精心制作了一些供品来祭诸神，而诸神却在那神圣的地方半显半露，他们还要给那些超自然的东西诵一种特定的祷文。但是甚至就是祈祷棒也不能随心所欲地使用，就是那些最高的祭司也不能。有一个民间传说专门谈到了祖尼的首席祭司，他做好了祈祷棒并出去把这些棒埋起来。而这时恰恰不是巫术社团的成员们种祈祷棒的满月时间，于是人们问道，"首席祭司为什么种祈祷棒？他一定是在施魔法。"实际上，他是在用他的权力来进行一次私人报复。如果所有宗教活动中那些最富有个人色彩的事情都不能为了私人的缘故——那怕是首席祭司的私人缘故——而进行，那么那些较为形式化的活动就更要加倍地得到公众的认可才行。人们从来不会问，为什么个人不去祈祷？

具有这种祭司风俗的普韦布洛人和其他那些具有萨满术士风俗的土著美洲人分别选择和奉行了两种对立的个性类型。平原印第安人在他们那些风俗中，为那些自信能够很容易就接受某种权威的人留下了活动余地。这种人所获得的回报比别人都要多。一个从梦幻中醒来的克劳印第安人① 在幻觉中得到的那些新东西也可能是极其零碎的。那无关紧要。每个佛家和尚和每个中世纪基督教神秘主义者在他的幻觉中看到的都是他的兄

① 克劳印第安人(Crow Indian)，Crow 乌鸦，此处指以乌鸦为图腾的印第安人，居于北美大平原，操苏语。——译注

弟们以前曾见到过的东西。但是这些和尚和基督徒与那个土著的克劳印第安人一样都宣称他们的个人的经历体验具有权威性，从而他们也就有了力量或神性。那个克劳印第安人把幻觉的力量带给部族，整个部落便把他所接受的神旨当作神圣的特权来行使。在正常的时候，每一个人都知道他自己的个人权力，并不向别的信徒要求什么。可在做的时候，这个教义就变了，因为就是在那种企图蔑视传统的风气中人们也还是要竭力保住传统的。但是他们的宗教教义还是为那种极度的自信和个人权威性提供了一种文化上的保障。

平原上的这种自信和个人主动性不仅表现于萨满教的教义，而且也表现于他们对于遍布平原的游击战的热衷。他们的战斗编队往往每队不足十二人。而且在平素交战时往往是个人单独行动。这和现代战争所要求的严格的纪律和绝对的服从真是大相径庭。他们的战争是这样一种游击战，打的时候各自为战，打完了也以个人为单位来统计战利品，看他是否牵来了一匹马，捉来了一个敌人，或是得了一张带发的头皮。个人通常是以其胆大凶残来获取他所能获得的东西的，并以此为入伙、参加庆宴或当头儿的资本。没有主动性和单独行动的能力，一个平原印第安人就没资格在他的社会中存身。早期的探险者证实，与普韦布洛人恰成对照，在与白人的冲突中，平原印第安人中出现的杰出人物，处处表现出他们的风俗是如何培养人的个性的，这里所具有的几乎是一种尼采式的超人的个性。他们把人生看成是一场个人上进的戏剧——无论是在人的社会等级方面，是在超自然力量的获得方面，还是在参加庆宴方面。一个平原印第安人总有那么一种主动性。对他个人来说，可以引以为荣的就是他的英勇果敢，在各种仪式上夸赞自己的英勇行为，以各种方式

用他的英勇行为来推进他个人的抱负，是他天生的权力。

普韦布洛人的理想人格，就完全是另一番情致。在祖尼，个人的权威性也许是最为人所不齿的了。一个渴望权力，渴望知识的人，一个希望成为他们蔑称为"人民领袖"的人，只能受到非难且很可能会在兴使妖术的罪名下受到惩罚。而且事实往往就是如此。规矩的天然权威是祖尼的倾向，兴使妖术是随时随地都可扣在一个懂巫术人头上的帽子。他会被拴着拇指吊起来直至他"招供"为止。这就是祖尼对付一个有着很强个性的人的方法。祖尼的理想人物是一个从不想当头儿，从不受邻人非议的德高望众而又和蔼可亲的人。不管什么冲突，就是他处处在理，也会遭人物议。就是在诸如竞走这类技艺竞赛中，一旦他常常取胜，就会被取消参赛资格。他们对那种众人玩时都有同样好运的游戏才感兴趣。赛跑的人里若有谁出了风头而独揽了比赛，那他们就会把他轰走。

用本兹尔博士的话说，一个好人就要"谈吐文雅，性情柔顺，胸怀大度"。一个圣洁无瑕的平民，会受到这样一种最崇高的赞美："他是一个极有教养的人，谁也不会和他拌嘴，他从来也不会惹出麻烦。他有一个以獾为图腾的克兰和穆贺奎基瓦，而且他总是在夏日的舞会上手舞足蹈。"他会像他们说的那样"口若悬河"，也就是说，他会使他周围的人感到心安情逸，无论在农田里，还是在仪式上，他都不难与他人合作，从来不会表露出傲慢猜疑或过激的情感。

这种人回避仕途。他宁让乌纱帽找他，但他绝不会去找乌纱帽。基瓦的公职出现空缺时，基瓦的升降口就被闩住了，所有的人都被关在里面，直到有那么一个人再无话可说而出任此职。那些民间传说都是在说好人不愿当官——虽然他们总是当官。

一个人应该避免让人看来是一副领袖的样子。人们劝进一个被选中的人，让他参政时，他也根本没有得到什么我们意义上的权威。以此职位，他对重要的行动也没有什么约束力。祖尼人的议事会由那些最高的祭司们组成，在发生了冲突和暴力的情况下，这些祭司也没有司法权。他们都是些圣洁的人，因此不能把争执摆到他们面前。只有那些战争首领才有某种有限的行政权威性，可这种权威与其说是战时的，不如说是和平时期的治安权力。他们贴告示让人们来猎兔或跳舞，也招集祭司并和那些巫术社团合作。传统上他们必须处理的罪行就是魔法妖术之类。还有一种罪，就是向未成年的男孩子们泄露了卡其纳的秘密，则由那些假扮的卡其纳自己来对泄秘者施以惩罚，然而是由这个卡其纳祭祀的首领们召集的。再没有别的罪了。偷盗的事情极少发生，而且被看成是一种私人的事情。通奸不算犯罪，通奸所留的后代，待婚事安排好了，就有人照料了。至于杀人这类事，我只记得一个事例，是一方的家庭给另一方赔了点儿东西很快就解决了。

因此，人们一般不去打扰那些高级议事会的祭司们。这些人只管那些礼仪历法的事。他们的计划常常会由于一个小祭司捣乱给搅黄了。这小祭司也许只需发脾气，拒绝合作，譬如不设祭坛，不交出他的卡其纳祭司的假面具。祭司议事会就只有等待而且推迟祭礼。但是每一个人都会合作的，没有必要显示权威。

不个人行使权威是这里的宗教环境的特点，同样也是家庭生活的特点。母系家族和夫赘妻门的那种家政必然造成一种有别于我们所熟悉的权威分配。但是母系社会通常并不排斥一个男人在这家中的权威，哪怕父亲并不合格。母亲的兄弟作为母

系家庭的男性头头儿，就是主宰而且负有责任。但是祖尼人并不把任何权威都看成法定就在母亲的兄弟手里，当然也不是在父亲手里。这两个人都不能管教他家的孩子。而婴儿大多是由男人们来照料。宝宝生病时是男人们照料他们，晚上宝宝们也是坐在男人们的膝上。但男人们并不管教他们。合作的美德使家庭生活符合礼仪形式，就像它使宗教生活合乎形式一样，而且不会出现那种需要严肃处理的情况。那是些什么样的情况呢？婚姻，这在别的文化中就是行使某种权威的场合，这太普遍了。但在普韦布洛人那里婚姻却都是草草了事的。世上别的地方婚姻大都和财产权，经济交易搅在一起，而在这样的情况下，长者就有了特权。但是在祖尼，婚姻中就没有那些长者们感兴趣的东西了。普韦布洛人对财产的这种轻蔑态度把在其他地方就成了难题的婚姻甚至许多别的事情都化为一种随随便便的事了，那些事要按别的文化形式来办，年轻小伙子就要花一大笔钱，可在祖尼就全免了。

一切安排都在免使孩子产生俄狄普斯情结。马林诺斯基曾指出，对于特罗布里恩德人来说，社会结构给了叔伯一种权威，而这在我们的文化中是与父亲有关的。而在祖尼，就连叔伯也不行使权威。不能容忍的就是需要行使权威的场合。孩子从小长大，从来就没有什么不满，也不作什么白日梦来补偿野心，而这些在我们的情形中却是深深植了根的。当孩子自己长大成人的时候，他也从未想让自己去想那些和权威有关的事情。

因此，在祖尼，男孩子们的成年仪式是一件稀罕事，说它稀罕，是与世上常见的那些习惯作法相比较而言的。因为男孩子们的成年仪式往往是那些行使权威的人毫无约束地行使他们的特权的时机，是那些行使权力的人来辱弄那些即将取得部落成

员资格的人的机会。这些仪式以诸多同类形式出现在非洲、南美洲和澳大利亚。在南非，男孩子们被大人用长棍赶在一起，这些人无论在什么时候都可以随意用这些棍子来打他们。男孩子们必须从打手们排成的夹道里跑过，这时棒击便雨点般地落到他们身上，他们当然料想到棒击会伴着嘲弄从背后不断打来。他们在一年中最冷的月份里也得不盖毯子赤身裸体睡觉，他们的头，不是脚，却冲着火。他们不能捻死那些夜晚咬他们的小白虫，以免把地弄脏。天刚破晓他们就得去水塘，全身泡在冰冷的水里直到太阳升起。三个月的成年仪式的野营生活中，他们不能喝一滴水，吃的是腐变得令人作呕的东西。作为补偿，人们以那种极郑重的样子，深奥难懂的词句来教给他们一些不可理解的陈规陋习。

在美洲印第安人的部落里，往往不用这么多时间来搞男孩子们的成年仪式，然而观念往往是相同的。和祖尼有很多关连的阿帕切人就说，制服一个男孩就像制服一匹小马驹。人们强迫这个男孩在冰上凿洞沐浴，嘴里含着水跑步，在让他尝试战争的晚会上百般戏弄他，谁都可以欺负他。南加里福尼亚的印第安人还把男孩埋在那种咬人的蚂蚁的穴山里。

但是在祖尼，男孩子的成年仪式无论如何从来不是一种折磨。如果孩子们就是在受到轻轻的鞭笞时也哭，人们也会认为这是使这个仪式更有价值。仪式上的每一步，这孩子都由他的教父陪着，挨打的时候，他要不就俯在这老头的背上，要么跪在他的双膝之间。他从陪伴着他的那个教父身上得到了某种安全感，而从不像南非的孩子那样，会被粗暴地推出他的家。当这个男孩自己也拿起丝兰鞭，像别人打他那样来抽打那个卡其纳时，这个成年仪式就告结束了。这种成年仪式不会把成年人对于权

力那种可鄙的欲望倾泻到孩子们身上。它是一种降魔除妖，清洗罪恶的仪式，它给孩子们以团体成员的资格，从而使他们变得更有价值。鞭笞是他们常见长者们做的事，他们在求神灵保佑他们生活幸福，无病无灾时都这么做，是他们与超自然世界亲昵的方式。

在宗教和家庭生活的环境中都缺乏行使权威的机会，这种情况是与另一种基本特性交织在一起的：他们坚决要求个人融入团体之中。在祖尼，责任和权力是分散的，而团体就成了一个功能单位。这里所能接受的接触超自然的东西的方式就是团体仪式，所能接受的养家糊口的方式也是家庭合作。宗教生活和经济生活中都没有个体的自主权。宗教生活中，一个担心他收成好坏的人也不会为求雨以保其丰收而祷告，他在夏日求雨的舞会上才跳舞。一个人也不会为求他那生病的儿子早日康复而祈祷，他只是带着敬火社团的医师开的处方来照料他的儿子。那些在个人种植祈祷棒时，在为参加礼仪洁身洗头时，在受到巫师或教父的感召时所允许用的个人的祷文之所以有效力，是因为这是一个更大的整体，即其所属的集体仪式之不可或缺的部分。这些个人的祈祷若与整体活动分开是不可能有什么力量的，就像把一个字从冗长的咒语中摘出来靠它自身是不可能保持一篇完整无缺的祷文所具有的功效的。

对于一切行为来说，其神圣的力量来自形式上的结构，而非来自个人。正如我们已经看到的，一个首席祭司只是作为首席祭司，而且只是在人们知道他是在履行公务时才能种植祈祷棒。一位巫师也只因为他是巫师祭礼的成员之一，他才能行医治病。祭礼中的成员资格，不像在平原印第安人那里，只是增强了他自己的力量，而是他的力量的唯一来源。他们甚至也以同样的方式

来评价对那伐鹤人的屠杀。有一个民间传说讲到了一次搞得滴水不漏的背叛行为。有一个富有的那伐鹤人和他的妻子到一个祖尼人的家中作买卖，这家人因贪图他的绿松石而把他杀了。"但是他们没有权力去揭那个人的头皮"，也就是说，他们没参加战争祭礼，只有这种祭礼才使他们有权去干这种犯罪的勾当。按祖尼人的想法，对这种行为，风俗上也是许可的，他们只是责怪这种勾当没按惯例去做罢了。

因此，祖尼人对于他们社会的那些法定的形式是真尽心竭力的。他们把个性完全融于那些形式之中了。他们并没有把官职，把占有祭司的魔包当作实现自己的抱负的阶梯。一个人当他担负得起的时候，他就会为自己弄一副假面具，以增加他家的"生活必需品"的数量，也增加他的那个基瓦所控制的假面具的数目。他要花大量的钱财在历法仪式上，而且要花很大开销来建一座新房子以款待那些在沙拉可仪式上假扮卡其纳祭司的人。但他做这些事的时候，既没有什么名，也没有个人的用意，这种情况在别的文化中很难找得出来。他们对个人能动性的整个态度是我们闻所未闻的。

在宗教生活中个体的动机和行为与个人职权毫无干系，在经济生活中也是如此。像我们已经看到的，经济单位是一个很不稳定的民间的男人群体。家庭的核心，即永久性的群体是一个女人关系群，但女人却不是在那些大的经济事业——诸如农牧业或采绿松石矿——中起重要作用的人。而在那些基本行业中必不可少的男人，却只组成了一个松散易变的群体。一个家庭中的女婿们会因家事纠纷跑回他妈妈家里去，从此以后，他也就卸去了对他所留下的孩子的赡养责任。此外，在这个家庭里，还有各种各样的与女性关系群体有关的男性血缘亲属：未婚者、

鳏夫、离婚者，以及那些在妻家渡日如年的男人。这个混杂的群体，无论其临时的构成如何，大家都为装满共有的粮仓而劳动，而这些粮食仍是这个家中的女人们的集体财产。即使有些新开垦的土地可以作为私人财产而属于某个男人，家中的所有男人都会象种那些祖传下来的农田一样为共有的粮仓来侍弄这些地。

有关房屋所有权的习俗也是如此。男人们共同建造房屋，可房屋却属女人所有。一个男人，如果在秋天离开他的妻子，那他留下的可能就是他花了一年的心血建起的房屋和一个装得满满的粮仓——那是他四季耕耘的结果。但是根本没人想到他有任何个人权力去要求占有其中一项，也没有人认为他被坑了。他分担了他那份工作，成果也是一个群体的；如果他不再是那个群体的成员，那是他的事儿。如今羊群是一个重要的收入来源，这可是由男人们个人占有的。而羊群却是由那些男性亲属群体合作放牧的。新的经济动机只在慢慢地显露出来。

正如按照祖尼人的观念，一个男人需把他的活动融于那个群体之中去而不要求个人的权威一样，他也从不主张极端。那种在古希腊意义上的对于中庸之道的阿波罗式的信奉从来没有比在祖尼人文化对情感的把握中那么清楚。无论是怒是爱，是妬是悲，适度均是第一美德。神职人员在其操持公务期间，最忌讳的就是有发怒的嫌疑。人们之间也有纷争，但无论是礼仪方面的，还是经济方面的，还是家庭内部的，争起来从不激烈。

在祖尼，每天都有些新鲜事来说明他们这种中庸精神。有一个夏天，我很熟悉的一家人家给我一间房子住，可因为一些很复杂的情况，另一家人家也说自己有这房子的处置权。当时情绪都很冲动，奎西娅——这房子的主人，她的丈夫，还有我一起

在起居室里。这时，一个我不认识的男人开始铲去院外那些正开花的野草。清除院内外的杂草是房主的主权，也就是说，说自己有此房处置权的人正在用这个作法把自己的权力公之于众。他既不进这房子，也不向奎西娅和雷奥挑战——他们就在屋里——而是慢悠悠地铲那些杂草。屋里，雷奥靠墙盘腿一动不动地坐着，嘴里平和地嚼着一片叶子。然而奎西娅承认自己很激动。她对我说，"这是侮辱，门外这个人知道雷奥今年做了祭司，不能生气。他就用照料我们的宅院的办法在全村人面前羞辱我们。"最后，那个来占便宜的人把枯草耙在一起，得意地打量了一下这个整洁的院子，回家去了。双方连一句话也没说。对于祖尼人来说，这免强算得上是个侮辱，用他早上在院中的举动，提出要求的这一位充分地表达了他的义愤。而他对这事儿并没进一步紧逼。

婚姻上的妬忌同样也是不得张扬的。他们不用暴力来对付通奸。平原上，对妻子通奸的通常反应是割鼻子。就是在北美西南部，象阿帕切人那样的非普韦布洛人的部落也是这么做的。但是在祖尼，妻子的不忠并不是施暴的借口。丈夫也不把这种事看成是对自己的权力的亵渎。如果妻子不忠，一般说来这就是想换个丈夫的第一步，而且他们的风俗使得这事变得那么容易，以至它成了一件可忍得过去的事。他们并不打算用暴力。

当知道丈夫不忠时，妻子们往往同样克制。只要情况没有令人不快到足以使关系破裂，那就不管它。本兹尔博士访祖尼前几个月，她住的那个人家有一位年轻的丈夫一直在搞婚外恋，这事在这个普韦布洛村里尽人皆知。而这个家庭却完全不与理睬。最后，这个白人旅行者，一位卫道士，去劝那位妻子。这对夫妻结婚十二年了，而且有了三个孩子，妻子出身名门。这位旅

行者以极其真诚的态度劝告她，有必要显示一下权威，以阻止她丈夫那种令人不能容忍的行为。可这位作妻子的说："所以我就没给他洗衣服。于是他就知道我也听说别人都知道的事了。他也就不和那个女孩来往了。"这就够了，再也没有说什么。既不爆发，也不控诉，甚至不公开承认危机。

然而，妻子还可以用另一种办法，而这种方法被遗弃的丈夫是不得使用的。妻子可以公开地攻击她的对手，打她。她们互相指名道姓地骂，打得鼻青眼肿。这从不解决任何问题。这种事极鲜闻罕见，就是有，也来得快去得快。这是祖尼人认可的唯一一种拳斗。另一方面，如果一个女人的丈夫一再行为不轨，她却仍与他平和相处，那她的家人就会对此表示愤怒而对她施加压力逼她和她丈夫离异。"谁都说她应该爱他，"他们说，她所有的亲戚都倍感耻辱。因为她拒不服从为她立下的规矩。

因为传统的办法就是离婚。如果一个男人发现他与妻子的女眷们性情不合，他随便就回他妈妈家去了。这倒不失为一种避免和他不喜欢的那些人保持家庭和睦的方法。他只不过终止了他早就觉得很难和睦相处的关系。

如果说，普韦布洛人真有那种足以使妬忌之类的极端的情感表现减弱到最低程度的风俗的话，那更值得注意的是他们对待死亡的阿波罗式的技巧。不过这两者之间是不同的。从诸多不同文化的习惯作法来看，妬忌是一种既可以由文化配置来最有效地培植，也可以剥夺的情感。但是丧亲的事就没那么容易躲开了。一位近亲的死亡是生存所给予的最密切相关的刺激。它威胁着群体的稳固性，带来剧烈的变动，尤其如果死者是一成年人，那对幸存者来说往往就意味着孤独和不幸。

普韦布洛人基本上是现实主义者，他们并不否认死亡带来

的不幸。他们并不象一些我们将要讨论的文化那样，会将对一位近亲的哀悼变为一种劲头十足的炫耀或一种恐怖的环境。他们把这当作一种损失，并且是一种重大的损失。但他们为使这事尽可能快，尽可能不激烈地就过去提供了详尽的技巧。绝招儿就是让哀悼者忘记这件事。他们从死者头上剪下一缕头发，燃出烟来以使那些悲痛欲绝者清醒过来。他们用左手——与死有关——把黑玉米粉撒在路上，“把路染黑”；也就是说，把他们自己和死者之间的通路变得漆黑一片。在爱丽塔，第四天的晚上，亲属们告别死者之前，执事的祭司在地上建起一座祭坛，那上面放上为死者做的祈祷棒，死者用的弓箭，埋前整尸容用的发刷，死者的衣物。此外还有盛魔水的碗，大家凑的一篮食物。地上，从房门到祭坛，祭司们用谷粉为死者铺了一条路，为的是让他经此路到祭坛上。他们聚在一起来最后一次陪死者进餐，为他送行。一位祭司把碗中之水洒在每一个人身上，然后打开房门。主持人对死者说，让他也来吃。他们听到了外边的脚步声，听到他在门口摸索。他进来了，吃了。然后主持人为他洒了一路水，为的是让他沿此路离去，而后祭司们“把他逐出村去。”他们带着为死者做的祈祷棒，他的衣物和个人财物，发刷和饭碗。他们把这些东西带出村外，砸碎了发刷和碗，把所有的东西都埋起来不让人们看见，然后扭头就往回跑，看也不看身后那些东西，回来后在门上用小刀刻一个十字，反拴住门，为的是不让死者再进来。这是与死者的形式上的决裂。主持人告诉人们，这样他们就什么也不记得了。“他已经死了四年了。”在礼仪上和民间传说中，他们往往把一年当作一天，把一天当作一年。时间的流逝能使他们从悲痛中解脱出来。人散了，哀悼也就过去了。

然而，不管一个民族的心理如何，死亡却是一个怎么也避免不了的事。那种由于死亡而在部分最亲近的亲属中引起的不可避免的动乱，祖尼人对之有一种阿波罗式的不安，这也清楚地在他们的风俗中表现出来。他们把死亡的影响弄得尽可能小。丧葬仪式是他们所有的仪式中最简单最不引人注目的。他们的历法礼仪中所记载的那些繁文缛节没有一项会在这种场合出现。尸体也是当即就埋了，也不找祭司们来做道场。

但是在祖尼，一个过从甚密的人的死也不是那么容易就能平稳地打发过去的。他们相信，幸存的鳏寡是非常危险的，这样他们就把那种持久的悲痛和不安概念化了。一个人的死去的妻子可能“把他也拖了去”；也就是说，由于妻子孤单单一人，她会要他去作伴。死了丈夫的妻子也完全会是这样的。如果幸存者总是悲痛，那他就更危险。人们会极其谨慎地对待他，那种生命时时处于危险的人，大伙儿都会这么小心谨慎地对待他。他必须与日常生活隔绝四天，既无言也无闻，每天早晨还要吃催吐剂来净身涤罪，还要到村外去用他的左手来供黑玉米粉。他拿着这把黑玉米粉，在自己头上摇四次，再把它扔了，以“不让坏事发生，”——他们都这么说。第四天，他给死者种下祈祷棒，诵一篇祷文——祖尼人就那么一篇祷文是既为个人，也为人类，也为超自然东西的——来为她祈祷，让她把他平静地留在这儿，别拖他去和她作伴，答应他

不管你有了什么好运，
都保我们一路平安。

人们认为，附在他身上的危险在一年之内不会过去。在这一年里，如果他和女人接触，他那个死去的妻子是要妬忌的。这一年过去了，他就和第三者交往了，还送给她东西。曾缠住他的那种

危险也就随这礼物去了。他重又自由了，娶了另一位妻子。死去丈夫的妻子也这么做。

而在西部平原，哀悼行为为的是尽可能地摆脱这样一种忧虑。这是一种酒神狄俄尼索斯式的放纵：让悲痛毫无拘束地表露出来。他们所有的行为意在强调而不是避免那种包含在死亡中的绝望和不安。女人们在她们的头和腿上划开又深又长的口子，砍掉自己的手指。在那死去的大人物的身后跟着长长的一队妇女穿过营地，她们光着的腿上流着血。她们让那头上、小腿上流着的血结成痂，也不揭掉。尸体刚刚抬去埋，屋里的东西就都被扔在了地上，谁拿走就归谁了。没人认为死者的东西是脏的，可是家里的所有财产都会被送出去，因为，由于悲痛，家人们对那些虽属他们所有，却对他们无用的东西就毫无兴趣了。甚至那间小棚屋也会被推倒，或者给了别人。除了裹在身上的毛毯之外，什么也没给这个寡妇留下。死者所心爱的马也被牵到他的墓地，在众人的嚎啕大哭声中杀了。

人们希望而且也理解个人这种极度的哀痛。葬礼过后，死者的妻女会坚持留在墓地不走，嚎啕大哭，拒不进食，根本不理那些试图把她劝回营地的人。尤其，一个女人，抑或有时是一个男人，会一个人跑出去，到那些险象环生的地方去嚎啕大哭，有时还真能得到一些赋予她超自然力的幻觉。在有些部落里，女人们往往会连着几年去墓地大哭，后几年里，她们还去，可已经是在那些令人愉快的下午，坐在墓边，也不哭了。

尤有特色的是在对孩子们表示悲痛时也毫不掩饰。双亲的那种极度悲痛在达柯塔人① 那里表现得很充分：他们一边嚎啕

① 达柯塔人(Dakota)，又名苏人。北美印第安人中居于西部平原上的一族。——译注

大哭着，一边赤着身子走进营地。这样的事情只有在这种情况下才会发生。一位老作家说到过他在别的平原印第安人部落中的经历，“在这段（哀痛）时期，谁要触犯了这对双亲，他就是在找死，当一个人陷入极度痛苦的时候，他就会找某些可以报仇的事情，他要尽快去打仗，是杀人还是被杀，在那种状态下对他来说都无所谓。”在普韦布洛人祈求从那种令人畏惧的死的可能性中摆脱出来的时候，这些人却是去求死。

对待死亡的这两种心态是人们熟悉的两种形成对照的行为形态，大多数人都会认取其中一种。普韦布洛人把一种作为自己的风俗，而平原印第安人却选择了另一种。当然，这并不意味着，极端的毫不克制的悲痛的表现会在西部平原上的有丧事的家庭中的每一个成员身上都能看到；也不是说，当人们劝他忘却悲痛之后，一个普韦布洛人只会用砸碎发刷这样一种表达方式来表现内心的不安，以此来调整自己。实际是，在一种文化中，人找到了一种对他来说情感已能顺畅表达的形态；在另一种文化中，人找到的则是另一种形态。绝大多数人取的都是在他们的文化中已经形成的情感流露方式。如果他们能这样流露，那是他们已经有了一种适当的表达方式。如果他们不能，那他们那种脱离常轨的方式处处都会惹来麻烦。

在这些文化中，还有另一种更特具仪式技巧的死亡情况——杀人者的情况。在祖尼，人们对待一个凶手就像对待一位幸存的鳏寡一样，只是他的静修是在行礼仪用的基瓦中进行的，受到祭司们的监督，而且会更精心地去消除他心中的不安。这成了他加入战争社团的仪式。他的静修和鳏夫静修的内容一样，静坐不动，既无言也无闻，吃催吐剂，拒不进食，这种静修就是他加入那个社团的仪式。不管谁加入什么社团，都要服从同

类的禁忌，而在祖尼，对于一个杀过人的人的诸种约束都会被看成是一种加入社团时所作的静修。他从这些约束中解脱出来之际，也就是他作为一名战争社团的成员，担负起了新的社会责任之时。生活中战争社团的主要功能，不仅仅在打仗，而更重要的是在礼仪场合和公共场合作为卫士和使者。在那些凡是要作出形式上的安排的地方，他们就成了执法的队伍。他们一直主管着那间存放带发头皮的房子，求雨的时候，他们特别灵。

在拖踏而又繁复的征战舞蹈礼仪上，从头到尾，这带发的头皮都是那个被杀了的人的象征。这礼仪有两个目的：一是庆祝战争社团新成员的加入，二是把这带发的头皮变成一种祖尼人用之造雨的有超自然力的东西。这种性质是以舞蹈的方式授与的，而且要以那种通常惯用的接受仪式由普韦布洛人来接受。不管是接受还是结婚，这些仪式的基本内容就是由父系家中的老年妇女们为新入伙儿的人洗头。所以，这头皮也要由凶手的姑姑们用清水洗过，而且要以那种在结婚的时候接受一个人到他的新娘的家庭里所经的同样程序来接受到部落里来。那些为接受带发头皮跳舞而写的祷文都是写得很明白的。这些祷文描述了那个无用的敌人变成一个人们所接受的神圣的偶像的过程，也描述了人们接受这一新的恩赐时所有的愉悦。

就是这个家伙，
即使是个废物，
也已长大成人，
由于司谷祭司的祈雨，
(他变得有用了。)
就是这个家伙，
虽然活着的时候，

他是一个受了骗的人，
如今他已成了一位预言者，
知世界将如何，
知来日将如何……
即使他毫无用处，
他还是一滴水，
还是一粒种，
抱着对他的血水的期望，
抱着对他的种子的期望，
抱着对他的财富的期望，
你将热切地等待着他那时日①的到来，
当你用那清洁的水
来沐浴这家伙②的时候，
当他在司谷祭司那充满水的院子里
被高高挂起③的时候，
司谷祭司的孩子们
唱着祖辈传下来的组诗，
来为他舞蹈。
无论他这时日何时过去，
总有那晴朗的一天，
那阳光明媚的一天，
那充满了欢庆
充满了喜悦的一天，

---

① 跳那带发头皮舞的时日。——原注
② 指洗那带发头皮的接受仪式。——原注
③ 在广场上那挂带发头皮的杆上。——原注

那晴朗的一天，

你，将带着我们，你的孩子，

悄然离去。

这样，这带发的头皮就成了一种可对之祈祷的超自然的东西，而凶手则成为战争社团的一位终生成员。

在酒神狄俄尼索斯式的文化中，整个情况就完全不同了。他们经常把这种情况弄成一种十分可怕的危险境况。凶手处于一种超自然的危险之中，像在皮马人中，凶手要坐在地下的一个狭小的圆洞里净化达二十天之久。在六呎高的杆头，他靠教父给他喂饭，而且只有捆住他的手脚扔进河里，他才能逃脱危险。

然而，在西部平原上，那些印第安人的极端行为并不强调这些超自然的因素。一个杀了人的人不是一个需被拯救的人，他是一位胜利者，是胜利者中最为人羡慕者。他们那种酒神狄俄尼索斯式的兴奋，在那场放荡无羁的狂欢中，在对那被击败的敌人的心满意足的凝视中表露得淋漓尽致。这是一个充满欢乐的场合。归来的战士们在黎明时分向自己的营地发起一场模拟的突袭，凯旋时，他们脸上熏得漆黑，

> ……一边放着枪，一边摇着那些挂着得来的带发头皮的杆子。人们欢呼着狂叫着兴奋地欢迎他们。人们都沉浸在欢乐之中。妇女们唱着胜利的歌……队伍的前列是那些点兵出征的人。有人伸出胳臂去拥抱那些获胜归来的勇士们。老头儿，老太太们唱着歌，指名道姓地歌颂这些勇士们。这些骑着马走在前列的人们的亲属……也用向朋友和穷人送礼来表达这种欢快的心情。整个人群都会拥到一个勇士或他父亲的家去，为他的荣誉载歌载舞。他们很可能整夜地舞，也许还会跳上两天两夜。

每一个人都参加这种带发头皮舞，而这并非一种宗教场合，这里没有神职人员出席。为了保持其社会属性，它是由这样一些“阴阳人”来主持的：过着女人生活的，或在这个部落中被看成是媒人和“好交际的人”的那些穿异性服装的人。他们召集大家跳各种舞蹈，而且还带着那些带发的头皮。老头儿老太太们扮演那些小丑，有一些甚至穿戴得就像是那些真正的勇士，这些勇士们所拥有的那些带发的头皮是这礼仪的中心。

看过这两种舞蹈的人，谁也不会怀疑，它们各自采取的方式形成了鲜明的对照：普韦布洛人的带发头皮舞有它那种正规的套路，在摆满了那些战争用的魔术包的制作精巧的祭坛前面，舞蹈是按照一种稳定的程序而不断轮换交替的；而夏延人①的带发头皮舞则有一种自然的生命力，一种对胜利感到自豪的喜庆，一种对于近战的动作的摹仿，和一种发现自己是更有用的人之后的狂热。在普韦布洛人的舞蹈中，一切都是有节制的，集体的行为，这正适宜于这样一种场景：由于那个杀人者加入了一个显要而有价值的社团，也由于一个微不足道的敌人的带发的头皮成了一种能造雨的超自然的东西，云正从那杀人者的头上升起。而在平原上的那种舞蹈中，即使舞者是成组出场的，每个人也仍都是跳独舞的人，按他自己的灵感，通过他那训练有素的身体的每一个动作来表达那种对身体遭遇的赞美。这完全是个人的，完全是一种自鸣得意和胜利的喜悦。

普韦布洛人对待死亡的这种阿波罗式的心态既不能避免亲人的死亡，也不能避免杀敌人，这种心态最多是把这类事情变成一种福幸的源泉，并提供一种使这类事不那么激烈地就过去的

① 夏延人(Cheyenne)，北美大平原上的印第安人，为阿尔冈昆人的一支。——译注

方法。同室操戈，在群体内部相残的事是很少发生的，就连传说中也少有记载，然而一旦发生，也会毫不费力地就解决了：安排一边的亲属付给另一边的亲属们一些赔偿。然而，一个人要是结果自己的性命，那就完全不行了。在普韦布洛人看来，自杀是一种过于激烈的行为，即使是在最漫不经心的情况下发生的。他们根本想不出这会是怎样一种情形。祖尼人在请求下讲了这样一个故事，听说有一个人说过愿意和一个漂亮的女人一起去死。一天，他被找去为一个有病的女人看病，而他的医法包括嚼一种野生药用植物。早晨起来，人们发现他死了。这事太难得了，就像他们很难产生有关这种行为的观念一样，他们根本想不到这个人自己了结了他的生命。他们的故事也只是说，一个人是以据说他所希望的那种形式死的。

对我们来说，类似于我们那种自杀的情况，只在民间传说里才有。传说有一个被丈夫遗弃的女人，临时请阿帕切人四天以后来毁这普韦布洛村庄，还有她的那个丈夫和他的情妇。她自己则像参加仪式那样梳洗干净，穿上她最好的衣服。在约定的那个早晨，她去和那些敌人见面，而且第一个倒在他们面前。当然，这种作法完全合乎我们有关自杀的范畴，虽然他们认为这只是一种复仇仪式。“现在我们当然不会那么做。”他们说，“她太差劲了。”他们不会超出这个事实：她是在报复。她是在毁掉她同村人可能得到的幸福。尤其是她要毁掉她丈夫的新欢。而这传说的其余部分就不是祖尼人想出来的了，那些东西超出了他们的经验，比如说那个帮她带信儿给阿帕切人的超自然使者。你对祖尼人越是仔细地讲述那种自杀的情况，他们就越是有礼貌地微笑，同时也越发表现出难以相信的表情。在他们看来，白人做的事情都很奇怪，而这件事则是最可笑不过的了。

相反，平原印第安人有关自杀的观念比我们走得还远。在很多部落中，一个人如果看不到前面有什么更吸引他的东西时，他会发誓一年内自杀。他佩戴一个特殊的标记，一块大约八英尺长的鹿皮披肩。身后拖在地上的那头，有一个长口子，而当他把游击战的前线当作他发誓的地方时，这个发誓的人就通过他的识别标记上的那个口子被拴在他的位置上了。他不能后退，只能前进，因为，拴住他当然不妨碍他活动。但是，如果他的同伴调头回去了，他却必须停在他所走到的最前面的位置上。如果他死，至少也要死在他所喜欢的交战之中。如果这一年他幸免于死，他就战胜了死神的诱惑而赢得了平原印第安人给予他们所爱之人的各种赏识。到了生命临终之时，也就是那些伟人们公开标榜自己永垂不朽的丰功伟绩，炫耀那些值得自豪的争夺之时，他可以标榜他的那些功绩，标榜他发誓的那一年。他还可以利用他在加入社团和成为首领时所得到的一切。甚至一个根本没有对他的生活感到绝望的人也可能受到这种荣誉的诱惑而发誓。或许一个社团也可以让一个不愿意干的成员起誓。勇士们的发誓绝不是平原人所认可的唯一的自杀方式。在他们中间，做出这种誓言也不像在某些原始部落里那样是一种普遍的行为，但是有关为殉情而自杀的传说却屡屡发生。他们都很能理解对于抛弃一个人的生命这样一种极端态度。

在普韦布洛人的风俗里，还有另一种表达他们的阿波罗精神的方式。在文化上，他们从不去发挥那些有关恐怖和危险的主题。他们也从无那种酒神狄俄尼索斯式的意愿去创造那种充满毒害而又令人恐惧的环境。此类嗜好在整个地球上都是一种很普遍的哀悼方式——下葬是一个恐怖的仪式而不是悲痛的仪式。在澳大利亚土著人部落里，那些近亲就踩着死者的脑壳儿，

把它踩成碎片，为的是让他不再能搅扰他们。他们还把死人的腿骨折断，为的是让鬼魂再也不能追上他们。然而，在爱丽塔，人们打碎的是发刷，而不是尸骨。与普韦布洛人最近的那伐鹤人，在人死了的时候，就把他的小棚屋和里边的所有东西都烧了。这死人所有的无论什么东西都不能随便就给了别人。因为这些东西都脏了。在普韦布洛人中间，只有死者的弓箭和米利①——有巫术的人以一穗成熟的谷穗所充的物神——可以随死者入葬，而米利上的那些值钱的鹰毛要先拔下来。他们是什么也不会扔掉的。所有普韦布洛人有关死亡的风俗都是在象征着一个人的生命的结束，而不是防止他的尸体的污染或他的鬼魂的妬忌和报复。

有些文明把所有的生命转折关头都看成是各种恐怖的情况。出生，青春期的骚动，结婚，以及死亡都成了恐怖行为不断重复出现的场合。而就像在哀悼时普韦布洛人并不把死亡弄得那么恐怖一样，在别的情况下他们也不这么干。普韦布洛人对待妇女行经的方式也特别引人注目，因为他们周围那些部落的营地都有一个小屋是专为行经妇女准备的。通常，这个行经的妇女必须自己用自己的家伙来烧饭吃，完全与外界隔离。就是在家庭生活里，她所触之处就都脏了，如果她碰了打猎用的工具，这些东西就没用了。普韦布洛人不仅没有专为行经妇女所设的小屋，而且在这种时候他们也不用任何防范措施来限止这些妇女。经期在那里妇女的生活中并不引起什么变化。

笼罩着各个部落的极令人恐惧的事情就是巫术风俗。巫术是通常用来描述非洲人和美拉尼西亚人的一些习惯作法的名

① 米利(mili)，普韦布洛人的一种物神。——译注

称。而在北美，包括从阿拉斯加，经大盆地的肖肖尼人①到西南部的皮马人，更宽泛地说还与东部的米德维文人②社会有关，那种对于有巫术的人的恐惧、猜疑，以及那种难以控制的对抗情绪完全具有一种巫术的特征。任何一个具有酒神精神的社会都推崇超自然力，这不仅因为它确有力量，而且因为它有危险。重视带有危险的经历的那种普遍驱动力，在部落对待有巫术的人的那种心态中很容易就流露出来了。这种人有力量帮助你，他更特别有力量伤害你。部落中人对这种人的心态是恐惧、憎恨和猜疑的混合。他死也不得雪耻，如果他给人除病去灾的时候失败了，人们就对他产生了猜疑，他一般也就被人们杀了。

莫哈维人——西南部一个非普韦布洛人的部落——这方面的态度就很极端。“用这种方法杀人是巫医们的本份，就像为了活命，那些鹰就要杀死小鸟一样。”他们说。有巫术的人所杀的那些人，来世也都操在他的手心里。这些人就成了他的点缀。当然，对他来说，最好是有一大帮这样的人。一个有巫术的人会完全公开地说：“我还不想死。我还没有足够的点缀。”再用不了多长时间，他就能支配一大帮人了，他引此以为骄傲。他会拿着一根棍子对一个人比划着说：“你不知道是我杀了你父亲？”或者他会来告诉一个病人说：“正是我在杀你。”他的意思不是说他正在下毒药，也不是说他用小刀杀了那位青年的父亲。这是一种神密的杀戮，一种公开的、大言不惭的谴责和恐吓。

在祖尼，就不可能想象事情会是这样一种情况。他们的祭司不是那种背后受到憎恨和猜疑的对象。他们本身也不曾表现出那种独具特色的，酒神狄俄尼索斯式的双重的超自然力，因而

---

① 肖肖尼人(Shoshonean people)，北美印第安人之一族。——译注

② 米德维文人(Midewiwin)，北美东部土著印第安人部落。——译注

也不必同时是带来死亡而又能救人于灾病之中的人。就是今天弥漫于祖尼人之中的有关巫魔的观念，也因为其中充满了欧洲人带来的枝节说明，而未能构成一种真正的巫术。在祖尼，巫术并不是一种勇者的意志和超自然力量之间的较量。我怀疑，在他们那儿，是否任何人都有他所经常使用的特殊的带有魔力的技术。他们所有关于巫术行为的描述都带有民间传说的色彩，在他注视了墙上那神龛之后，他的头脑就具有了像猫头鹰的眼力那样的神奇的观察力。这里并不去描写那些令人厌恶的细节——那些在别的地方成为其特点的做法——实际上是一种经常出现的蓄意犯罪。普韦布洛人中间的巫术，在多数情况下，都是一种忧虑情结。他们互相之间常常胡乱猜疑；如果一个人确为人厌恶，人们肯定会对他施魔法。一般说来，人死了和巫术的断言并没有什么关系。只是在发生流行病的时候，他们才求助于巫术，那时，平时的那些忧虑才用这种形式来表达。可他们也不会让恐怖超出他们的那些圣者的力量。

因此，在普韦布洛人中间，没有任何形式的过份的东西的诱惑，他们不会对极端行为表示宽容，也不会沉迷于操持权力，更不以任何个体独立特行的情况为乐。那里根本没有酒神所喜欢的那种场景。不过他们有一种有关丰收的宗教。按照定义，我们可以把祭丰收的礼仪看作是酒神节式的场合。酒神狄俄尼索斯就是丰收之神，在世界上的绝大多数地方，我们都没有理由把这两种特性分开。就是在地球上最偏远的那些地方，对于过份的东西的追求和对于丰产能力的祭奠都是一再溶合的。因此，阿波罗式的普韦布洛人进行这种丰收的祭礼的方式，使得他们生活的基本信条更加有生气了。

他们的丰收礼仪的绝大部分根本不用性来象征。他们有一

种舞蹈就是强使云积于天空，他们就不断地单调地重复这种舞蹈来求雨。他们把那些曾摆在祭坛上或曾为神奇的假扮神用过的东西埋在地里，以保证玉米的丰收。性象征在邻近的印第安人村落——霍皮，比在祖尼显然就多得多了。在霍皮，很一般的礼仪上都会用到一些和芦秆作的小圈或小轮结交在一起的小黑圆柱。这小黑圆柱就是男性的象征，那小圈就是女性的象征。这些东西被绑在一起扔进圣泉里。

在福路特社团① 的礼仪上，是一个小男孩和两个小女孩来求雨，人们对他们寄予期望——小男孩拿着一个圆柱，小女孩各自拿着一个芦秆作的圆圈。礼仪的最后那天，这些孩子由一些术士陪着，带着这些东西到圣泉去，用从圣泉底挖出来的沃泥涂抹在这些东西上。然后大队人马又返回村庄。沿路设好了祭坛，其实就是画在地上的四幅画，这几个孩子走在前面，领着别人，他们把那些东西——男孩子把小圆柱，女孩子把圆圈——依次扔在画上。最后，他们来到广场中间的舞蹈圣场上。这是一种正经而有节制的表演，正规而无情感色彩到了极点。

这种礼仪上的性象征在霍皮是经常用的。在妇女社团的舞蹈中——与此相反，在祖尼，没有妇女社团——尤为流行。这些礼仪中有那么一种，当女孩子们手拿玉米杆在一个圆圈里跳舞的时候，有四个未婚少女着男装走出来。其中两个人代表弓箭手，两个人代表骑手。弓箭手们分别拿着一捆藤条和一副弓箭，他们一边前进，一边把箭射入藤捆。骑手们分别拿着一根长杆和一个圆圈，他们要把长矛投进滚动的圆圈之中。当她们到达那跳舞的圈子时，就把棍和圈都从舞者的头上扔进舞圈里。过

① 福路特社团(Flute Society)，霍皮人中的敬长笛(Flute)的社团。——译注

一会儿，她们又从跳舞的女孩们中间把湿乎乎的小玉米面团扔给那些旁观的人，这些人便你争我夺，乱轰轰地扭打在地。象征是性的象征，为的是繁衍，而行为却与祭酒神的祭礼大相径庭。

这种象征手法在祖尼就从未能时兴起来。祖尼人有各种礼仪的竞赛，就像各地的印第安人村里一样，那是为繁衍而办的。其中有一种是男女之间的竞赛，男人们站在线的一端，拿着踢棍，女人们在线的另一端，握着圈，她们像男人们踢棍子一样，用脚尖踢这个圆圈。有时，妇女们假扮成小丑来进行这些竞赛。不管怎么样，妇女们必须获胜，不然这竞赛就没意思了。在秘鲁，为同样的目的举行同样的比赛的时候，每一个男人都光着身子跑并以暴力来污辱他追上的每一个女人。在祖尼，在秘鲁，这象征的是同一种祈求，但是祖尼人的作法，是秘鲁人的酒神狄俄尼索斯式的象征手法的阿波罗式的再造。

不过，就是在祖尼，放纵和繁衍礼仪之间的联系也并非全然没有的。有两种场合——猎兔礼仪和带发头皮舞——放荡行为竟被鼓励到这种程度——说是在这几个晚上怀上的孩子会格外强壮。女孩子们的那些通常很严厉的陪伴，也表现出一种宽松，表现出一种“男孩毕竟是男孩”的态度。这里面没有任何乱交，没有任何放荡。另外据说，有那么一夜，即当持有魔术包的女祭司找到了情人，而且从她们的伙伴那里收集到了一块拇指大的绿松石来增添这个包的装饰时，那些控制冰雪天气的魔术包祭礼，按着某些礼仪规矩来举行了。人们再也不去遵从那些习惯作法，然而也不可能辨别出对放纵应认可到什么程度。

在那些印第安人村庄里，人们并未能很好地理解性。至少在祖尼，对此采取了一种不怎么现实的态度。而且有一种在我们自己的文化背景中很熟悉的倾向，就是用某种不恰当的别的

说法来解释性象征。他们会对你说，霍皮人在经常的和特殊的性象征中用的环轮和圆柱，代表的是雨水冲刷所形成的土地上的小沟壑。他们还把箭射藤捆说成是代表闪电落在玉米地里。甚至在那些最诚实的提供材料的人作解释时，你也会发现一些别的更离奇的说法。他们那种无意识的防御竟荒谬到了这般地步。

看来，与此相同的一种防御是在抹去性行为中有关世界起源的宇宙论传说的全部痕迹。甚至晚至50年前，库欣①还在祖尼记下过一个有关这种传说的材料，说的是西南尤马人②部落——一个非普韦布洛人的部落——的基本宇宙说，这在附近的那些地方是广为人知的。说是太阳和地球同居，怀孕后生命便降临了——人们所用的无生命的东西，以及人和动物。在祖尼，从库欣那时起，不同的社团，不同的祭司阶层，以及庶民百姓，对起源的神话就有了不同的记载，生命仍被说成是开始于地下第四层的世界，但他们并不认为那是地母的子宫，由此天父造作了生命。他们的想象不朝着那个方向去。

祖尼人对待性的态度和我们的文明中被看成是清教徒式的那种标准很相似，但是其间的对立和相似的情况一样是十分显著的。清教对性的态度源于它对罪恶的认识，而祖尼人没有罪恶感。不仅在性上，而且在别的经验方面，祖尼人也都不知道什么叫罪恶。他们从来没有过那种负罪情结，也不认为性是一系列要以意志上的那种痛苦的努力去抵御的诱惑。贞洁作为一种生活方式极遭冷遇，而且在他们的民间传说里，那些年轻时抗

① 库欣(Cushing,Frank Hamilton 1857—1900)，美国民族学家。——译注

② 尤马人(Yuman)，北美印第安人的若干群体总称。传说居住于克罗拉多河下游及其毗邻地区。——译注

婚的妄自尊大的姑娘们会受到最严厉的指责。她们往往居家劳作，却都无视这样的情况：她们理应受到小伙子们爱慕。但神却不去履行他们在清教伦理中所提倡的那些作法。他们设法排除一切阻碍，下到凡间来和那些姑娘睡觉，教给她们寻欢作乐，也教她们善识荣辱。通过这种"循循善诱的方式"他们告诉姑娘们应该到婚姻中去寻求凡人应得的幸福。

两性之间的欢悦的交往只是人类各种欢悦交往的一个方面。在我们做出一种基本区别的地方，他们却这样褒奖那种人："谁都喜欢他，他准和女人们有勾搭。"或者说"谁也不喜欢他，他和女人就没有什么瓜葛。"性是幸福生活的题中应有之义。

他们的那些宇宙论观念是他们对他们那种异常坚定的精神的另一种形式的解释。他们在此世形成风俗的那些东西，譬如感情不够热烈，不喜竞争，不好冒险，他们也给投射在另一个世界上了。就象本兹尔博士说的，那些超自然的神灵"对人并无敌意。由于他们不愿乱施馈赠，人们也只好以供祭、祈祷和巫术活动来寻求他们的帮助了。"但是这不是一种恶之力的抚慰。这种观念对他们来说太生疏了。他们宁可认为，那些超自然的神灵是喜欢人所喜欢的东西的，如果人喜欢跳舞，那么这些超自然的神灵也就愿意。因此，他们是以戴假面具的方式把超自然的神灵带回到祖尼来跳舞的，他们取出魔术包而且"舞"着它们。这给他们带来了愉悦，就是谷仓里的玉米也得拿来舞。"冬至期间，当所有的仪式团体都在举行礼仪的时候，一家之主就取来六支完好的谷穗，大家一边唱着歌，把这些东西放在篮子里。这叫做'舞谷'，表现的是这样一种意思：就是在礼仪季节，也不能让这些东西感到是受到了冷遇。"这种大规模的谷舞，如今已很少见了，而是只表现出他们与谷穗同乐也就足以了。

他们并不像我们那样把世界描绘成为善与恶之间的冲突。他们不是些二元论者。欧洲人有关魔法的概念，在为印第安人接受的过程中，必然经历一种奇妙的转化。这种概念在他们那里不是从那个与善良的上帝作对的魔鬼撒旦那儿得出来的。他们让这种概念适合他们的样式，而魔法的力量之所以可疑，并不是因为它得自于鬼怪，而是因为它"驾驭"了它的主人，一旦接受了，就不能把它搁在一边不管了。任何别的超自然力量都是在召唤它的时候才被接受的。一个人可以用种祈祷棒或遵从禁忌来表示他正把握着神圣的东西。这种情景过去之后，他就到他的姑姑们那儿去洗头，就又回到了世俗的生活之中。或是一位祭司就把他的那种超自然力量转交给另一位祭司，这种力量可一直放在那儿到再次召唤它的时候。这种调动神灵的观念和技术对他们来说是习以为常的，就像中世纪人们对调动咒语的观念和技术那么见多不怪。在普韦布洛人的巫术中，就没有这种使自己摆脱超自然力量的技术。一个人是不能摆脱那种神秘的东西的，而且正是因为巫术是种坏东西并带来危害。

我们很难放弃我们那种把世界描绘成善与恶之争的想法，而去像普韦布洛人那样看世界。他们也不把四季和人生看成是生死之间的竞赛。生且时时在即，死亦时时在即。死并非生之否定。四时在我们面前展现，人生亦是如此。他们的这种心态中丝毫没有那种由欲望而引起的对于强力的屈服和顺从，而是包含了一种人与世界合一的意思。祈祷的时候，他们对诸神说，

我们将融为一体。

他们与诸神互仰鼻吸，亲密无间：

守着你的国度，

守着你的人民，

你将为我们静静地坐定。

如纯真赤子

我们将永远和睦。

我的孩子,①

我的母亲,②

照我的话做,

就能如此。

他们也讲到与诸神之间那种相濡以沫的关系:

天涯海角四面八方,

都有我如父般的生养之仙人③

求得他们的生养之元气,

他们长生之元气,

他们如水之元气,

他们如种之元气,

他们富足之元气,

他们繁衍之元气,

他们强神之元气,

他们强力之元气,

他们生财好运之元气,

求得他们的元气,

注入我们④温暖之躯

便可壮君⑤之元气,

---

①② 这里诸神被称作凡人的孩子,一如称为凡人之父母。——原注

③ 超自然之物,即诸神。——原注

④ 有巫术的人。——原注

⑤ 病人。——原注

切莫鄙视你父辈的元气，

原应将其汲入君之躯体……

那我们便可一同走完这路。

愿我父赐君以生命；

愿君之生途可尽抵。

诸神之元气便是他们的元气，通过共同分享这元气，一切事情便都可完成。

有如他们对人与他人关系的看法一样，他们对人与宇宙的关系的看法，也未曾为英雄主义和人克服障碍之意志留下地盘。那些

斗，斗，斗，

不撞南墙心不死

的人是成不了圣徒的。它有它自己的善德，他们尤为始终如一。那些不守本份的人，是会被逐出这个世界之外的。在北美的这样一个很小却有悠久历史的文化之岛上，他们创造了一种文明，其形式受那种典型的阿波罗式的选择所支配，这里的一切愉悦都极拘谨，而这里的生活方式也是极有分寸，有节制的。

第五章 多布

多布岛位于离新几内亚岛东部的南岸不远的当特尔卡斯托群岛。多布人属于美拉尼西亚西北地区最南端的部族之一，由于布罗尼斯拉夫·马林诺斯基博士发表了许多有关特罗布里恩德群岛的著作，这一地区已广为人知了。这两个岛群相邻，多布人时常乘船去特罗布里恩德做买卖。但他们却有另一种环境和另一类气质。特罗布里恩德群岛富饶而低洼，为人们提供了舒适而充裕的生活条件，这里土地肥沃，宁静的咸水湖盛产鱼类。相反，多布岛则由火山岩堆积而成，这里耕地稀少，鱼类资源贫乏，有限的资源难以承受人口的压力，即使在其鼎盛时期，那些零落的小村庄也只有大约二十五人，现在人口则大多减半了。特罗布里恩德的稠密人口则安逸地生活在密集的大社群中。白人招工者都熟知在这个地区多布人是最容易拉到的。与其在家挨饿，还不如去当合同工。由于吃惯了粗茶淡饭，作为童工而得到的些许口粮也不会引起他们的不满。

然而，多布人在邻近岛屿所享有的名声并不是因为穷。他们更因其危险性而为世人瞩目。他们被说成恶魔般的巫师、宁死不屈的斗士。几代人之前，在白人未曾进入这一地区时，他们还在吃人，而且是在一个许多部族并不食人肉的地区吃人。对周围的诸岛来说，他们是些令人生畏、不可信任的野蛮人。

在近邻中享有的这一声誉，多布人是当之无愧的。他们无法

无天而又阴险奸诈，彼此之间相互倾轧。他们没有特罗布里恩德人的那种平稳的劳动组织，这种组织由声望很高的首领当头，维持着和平而经常互惠的商品交换和种种特权。多布人没有首领，当然也没有政治组织。严格地讲，多布人也没有守法的观念。这并非因为多布人生活在一种无政府的，即卢梭所说的那种未受社会契约控制的“自然人”的状态中，而是由于多布所取的社会形式助长了恶意和奸诈，并使之成为社会公认的美德。

然而，要说在多布看到的是一种无政府状态，那真是最荒诞不经的了。多布人的社会组织是按照许多同心圆排列的，每个同心圆都有一些特有的、传统的敌对形式。除非把这些文化上已获准的敌对形式在相应的特殊组织里付诸实施，是没有人接受这种法则的。多布人的最大的功能群是一个大约包括四到二十个村庄的特定区域。这是一个战争单位，与每一个别的同类区域处于永久的区际敌对关系之中。在白人统治以前，除非去杀人或袭击，没人胆敢步入异己的地域。但是，有一项服务却是要诸区域相互完成的。有人死了或得了重病，需要找一个人来占卜的，则要从敌对区域里借一个占卜者来。本区域内的占卜者们是不会被请来为一个临死的人占卜而面对危险的。要请一个和病人之间有距离的人来做这事，这样就不会惹病招灾。

的确，在本区域里，危险才是最大的。那些共处一岸、共蹈一辙的人们才相互伤害——既有超自然的也有现实的伤害。他们捣毁别人的收获，扰乱别人的经济交易，带来疾病和死亡。正如我们在后文中将要看到的，他们每个人都拥有达到这种目的的巫术，而且不分场合地使用这种巫术。这种巫术是一个人在本区域内交往所必不可少的，但是，出了他所熟知的村庄这个圈子，巫术便丧失了效力。人们与之日常交往的是一些威胁他们

事务的巫婆和巫师。

然而，处于这一区域群中心的是一个要求别样行为的群体。一个人终身都可依靠这群体，谋求它的支持。这个群体不是家庭，因为它不包括父亲和兄弟姐妹，也不包括男人的子女。这是一个稳固的未解体的母系群体。活着，她们就在一共有的村庄里拥有自己的田园和房产。死后，她们就葬于祖传土地上的一块共有的墓地里。在每个村庄的中心，都有一处长满翠叶巴豆的墓地。这里埋葬着一母系血统的所有男女成员，那些已故去的村庄主人，如今埋葬在墓地中心。环绕着墓地，错落着现在的主人——还是这一母系的后裔——的宅院。这群体继承不断，协作永存。人称此为"母乳"，即"苏苏"，由一母系血统及其各辈女性的兄弟构成。但这些兄弟的子女不包括在内，他们属于各自母亲的村庄。那些村庄与这个"苏苏"之间往往极为不和。

苏苏常与近亲苏苏一起居住在自己的村庄里，严格地奉行独居的习俗。在多布，没有来来往往的过客。每个村庄都有一条小路环绕周围，就是那些特准可以接近这个村庄的人们，也要通过这条小道绕过苏苏的住地。我们将会看见，村里一个男人死了，他的子女——理应属于别的村子——也无权进入这个村庄。如果父亲依然在世，或者自己的夫人是这个村的，那也得经过邀请方可入村。其他人都要通过那条小路绕道而行，不能停步。这里甚至没有那些把人们统统召集在一起的宗教礼仪、丰收节日或部落庆典，因为多布从不专设这种场合。在村庄的中心，一块墓地取代了特罗布里恩德的公共舞蹈广场。多布人对陌生地方的危险太敏感了，所以从来不去野外举行社团或宗教仪式。他们对妒忌的巫术的危险太敏感了，所以从来不允许外人出现在他们的村子里。

结婚当然是和这个可信赖的圈子[①]以外的人结了，但限于本区域内，这便使两个互相敌视的村庄联姻了。婚姻并未使敌视状况得以改善。有史以来，有关婚姻的各种风俗助长了这两个群体之间的冲突和冷酷情感。婚姻以岳母的敌对行为开始。她亲自堵住那小伙子和她女儿睡觉的房门，小伙子被抓便成了公开的订婚礼仪。在此之前，从性成熟时起，男孩就每夜留宿在未出嫁的少女屋里。依照习俗，他是不许回自己家的。数年之中，他就靠四处投宿、黎明前离去来躲避种种纠缠。他最后被抓住，大多因为他已厌倦了自己的流浪生活，选定了一个较为稳定的伴侣，不再那么留意早起。不过，人们决不会认为他已准备承受婚姻的种种侮辱，这婚事是那堵在门口的老巫婆——他未来的岳母强加给他的。当村民们，即这位少女的娘家亲戚看到这位老女人守住自己的门口时，他们便聚集而来，在众目睽睽之下，这对情侣从床上下来，坐在地席上。村民们盯住他们半小时，随后便渐渐散去，仅此而已；这对情侣便算正式订婚了。

此后，这位年轻人就必须认真地对待妻子的那个村庄了。这第一个要求就是让他干活，他的岳母当即就递给他一把镢头，命令他“快去干活”。他必须在其岳父母监视下，修整好一块田园。他们烧饭吃饭时，他也得不停地干活，因为他不能和他们一起吃饭。他必须干双倍的活，因为在岳父的甘薯地上干完活后，他还得在本家的土地上干他自己的那一片。他岳父从中充分满足了自己的权力欲望，尽情享有了他对女婿的权力。这种情形要持续差不多一年多。然而，陷入这桩婚事的不只是这个男孩，他的亲属们由此也负有种种义务，包括提供种地所需的东西和贵重

---

① 指本苏苏。——译注

的嫁奁，兄弟们的负担如此之重，以致现在的年轻人都在他们的兄弟订婚时，便与白种招工人员签定劳务合同，借以逃脱这种负担。

当结婚所需最后由新郎的苏苏备齐以后，他们便带着这些东西郑重其事地前往新娘的村庄。这伙人由新郎的兄弟姐妹、他的母亲及姨、舅组成，他的父亲和这些人的夫、妻，所有男人的子女是不包括在内的。这些人把礼物送给新娘的苏苏。这两伙人的相会并不友好。新娘家的那伙人在他们的村边等候着对方，来访者们则停在靠近自己村庄的那边。他们仿佛有意无视对方的存在，一片宽阔的空地把他们隔开。假如他们必须注意一下对方的话，他们便以仇恨的目光瞪着对方。

结婚的每一个步骤都弄成了类似这种郁郁寡欢的俗套。新娘的苏苏必须前往新郎的村庄，认真地把村庄整个清扫一遍，同时还要带去相当多的生食作为礼物。第二天，新郎的亲属便以回赠甘薯作为答谢。正式的婚礼是这样的：在岳母的村里，新郎从岳母那里得到一点儿她亲手烹制的食物，在丈夫的村里，新娘也同样从婆婆那里得到食物。在一个把聚餐当作一种风行的亲昵行为的社会里，这种仪式也就算恰到好处了。

这是因为婚姻结成了一个新的往来亲昵关系和共同利益的群体。多布在解决婚姻问题时并不像荷属几内亚的许多部落那样忽视婚姻联盟。荷属几内亚有许多像多布这样的很强的克兰，在这些部落中，母系的成员一起生活，一起劳动，共同分担经济任务。女人们的丈夫或在夜里或在灌木丛中和她们幽会，被称之为“拜访丈夫”。他们决不去扰乱母系部族的自给自足的生活。

然而，多布也为夫妻提供共同的家室，小心翼翼地维护着夫

妻在自己家里的私生活。夫妻也共同负担他们自己及其子女的口粮。但是对于一个在西方文明中生长的人说来再基本不过的这两项要求，多布人去做时，都必须正视那些极其棘手的难题。最大的忠是忠于苏苏。假如新婚夫妻要建一处不可侵犯的私人家园，那么，他们的家园建在谁的土地上、落于谁的敌视的目光之下——是妻子的苏苏还是丈夫的苏苏呢？这个问题得到了十分合理的解决，但却使用了一种一般人难以理解的方式。从婚后直到去世，夫妻双方轮流在两处居住——一年在丈夫村里，一年在妻子村里。

每隔一年，夫妻的一方便回到他(或她)自己的群体，如鱼得水。而第二年他(或她)则成了一个勉强为人接受的外来人，在其配偶的那个村庄的主人们面前，他（或她）不得不忍气吞声地过日子。这条裂痕把村庄分割为两个总是对立的群体：一方是母系血统的人，称为“村庄主人”；另一方是那些外来的配偶和男主人的孩子们。前一群体永远处于统治地位，并能把那些由于婚姻生活的需要而只是暂住一年的人置于不利地位。主人们表现出一副齐心协力的样子，而外来人群体则捏不成团。多布的教义和实践都反对通过大量联姻来实现两个村庄的团结。在多数村子间联姻愈普遍，人们愈从心眼里赞许那种相互敌视的作法。因此，那些婚嫁来的男女并不必保证要对这个苏苏忠诚。这里也有一种侵犯“区域”义务的图腾范畴，但这是一个空洞无物的类，在多布既不起作用也不重要。无须对之加以考虑。这也是因为，该范畴与那些婚嫁来的不协调分子并无实际上的关联。

多布的社会就是凭借所有这些用来得心应手的传统花招，使得那些外来的男女，在住在配偶村里这一年间，成了一个蒙受耻辱的角色。所有的村庄主人都可以直呼其名，而他则永远不

能称呼任何一位主人的姓名。为什么在多布不能像在我们自己的文明中那样称呼个人姓名？因为称呼别人姓名，则意味着称呼者可能很有权势，显示着称呼者对于被称呼人的威望。无论是送收订婚礼物、年复一年地交换结婚礼物时，还是发生丧事时，婚嫁来这里暂居一年的男女都必须避开，因为他（或她）永远是一个局外人。

然而，上述种种还只是在他（或她）那种地位上所蒙受的最轻的耻辱，还有比这更严重的紧张关系。夫妇所住的村子，难得满意婚嫁来的男女的行为。因为两个村庄之间的联姻交往依各种各样的陈规俗套，一直要从婚礼延续到夫妇中一方去世，结婚就成了苏苏的一笔重大投资。母系的男性成员因有经济权力而在其中充当一个活跃的角色。对于在自家地盘里的男女来说，一般都求助于他（或她）的苏苏，尤其是舅父，让他们支持那种在多布常见的婚姻纠纷。舅父往往十分乐意去当众训斥那个外来的人，或一边骂着那些脏话，把他或她撵出村去。

还有一种更具本质性的紧张关系。人们并不指望夫妻之间能建立那种忠诚，多布人也承认，一对男女若不是为了性目的，就不会亲密无间地在一起呆上一会儿。一个人若在这一年是个"局外人"，他就很容易怀疑对方的不忠。而他往往是有根据的。在多布那种充满怀疑的气氛中，最安全的就是与同村的"兄弟"或"姐妹"私通。在夫妻一方住在自己村子里的那一年中，环境极有利而又没有什么意外的危险。公共舆论对这样划分的"兄弟""姐妹"之间的通婚是强烈反对的。这会扰乱这个村和别的村之间进行强制性的婚姻交换。但是，在这个群体内通奸，谁都想试试，往往对此赞不绝口，而人们自幼也就都知道这种事各村都有。这种事是受凌辱的夫或妻最为关心的事情。他（同样也

可以是她）往往收买自己的孩子或村里的孩子去打探。假如是丈夫得知妻子通奸，他就会砸烂妻子的饭锅，假如妻子得知丈夫通奸，她就会去虐待丈夫的爱犬。他俩吵得很凶，而这种争吵又不可能不让茅屋外的人听到，男人还会愤怒地冲出村庄。发怒如果没有奏效，最后一招就是试图以一种传统的方式自杀，而那些方法都不会使他真的丧命，往往会有人来救他。他便以这种手段来求得妻子的苏苏的帮助；由于害怕蒙受凌辱的丈夫自杀的企图一旦实现后，他的亲属可能报复，妻子的苏苏一般会出来调解。但他们可能拒绝对此事采取任何进一步的措施，这样，夫妻双方就会一直闷闷不乐地在一起生活。而第二年，妻子会在丈夫①的村庄里以同样的方式报复丈夫。

由此可见，多布人要求夫妻一直住在一起，绝不像我们的文明中显得那么简单。环境使这种要求成为一种极难实现的风俗，以至不断地威胁着婚姻，而且往往会破坏婚姻。在多布，婚姻的破裂屡见不鲜。福特恩博士曾描述过另一种大洋洲文化，即马努斯文化的情况。而在多布，婚姻破裂的发生率是那里的五倍。对多布的夫妇双方还有第二种要求，即共同负担夫妻二人及子女的衣食所需。而这由于文化风俗也同样很难做到。这一要求卷入了与那些基本权力及巫术特权的冲突。

在多布，所有权的极端排他性最强烈地表现在有关对甘薯的世袭所有权的信仰上。在苏苏里，世代所种甘薯的品种就像苏苏成员血管里流的血一样是确定不变的。即使在已婚夫妇的田园里，也不混种。他们各自耕耘自己的田园，播种自己世袭的薯种，并用各种苏苏族系所个别秘藏的巫术符咒来催生助长。他

① 原文为in her own village，与上下文意思不符，疑为笔误。——译注

们那个社会的普遍教义就是只有本族的甘薯，才适种于自己的田园；只有借助那种和种子一起流传下来的巫术咒语，才能获得丰收。在实践中，习俗所认可的例外情形，我们在后面再说，但就夫妇的田园而论，则无一例外。夫妇各自从以前的收获中留种，分种所世袭的薯种，而对收成也是各负其责。多布人的食粮一向不充裕，如果必备薯种的话，那么，在播种的头几个月，每个人都得忍饥挨饿。对多布人来说，最大的过失莫过于食用薯种了，这种损失是永远无法弥补的。对于夫妻来说，这种过失之所以无法挽回，因为非母系流传下来的薯种在自己的地里就不长。即使自己的苏苏也不去帮助诸如遗失薯种这类辱没家名的败家子儿。一个因贫困潦倒以至食用薯种的人会倒霉到连他自己的克兰也不来帮忙的地步，他将终生成为多布的乞丐。

这样一来，妻子的田园和丈夫的田园就不得不分开了。他们也总是各留各的薯种，而且催生助长所用的巫术符咒也是分别传下来的，不得混用。任何一方土地的欠收都会引起对方的极度不满，而且会成为婚姻纠纷和离婚的原因。然而，地里的农活都是两个人干的；他们的田园就和房子一样，是夫妇及其子女共有的不可侵犯的私人财产；地里所产的粮食也共同分享。

一旦婚姻因死亡而解除，或即使父母分离多年，父亲去世后，所有来自父亲村庄的食物，每一只鸟、一条鱼或一个水果，孩子们就绝对不能再吃了。只有父亲在世时，他们吃这些东西才不会受到伤害，也只有这时，多布人才姑且承认子女是由夫妻两人共同抚养的。同样，父亲死后，子女就不能进父亲的那个村子了。这就是说，一旦无须考虑由于联姻带来的种种苛求时，母亲的村庄便要求子女们断绝与那个被宣布为不合法的族系的任何联系。当他们成年了或成了老人，必须在某种仪式的交易中带

着食物前往父亲的村子时，他们只能站在村边，鞠躬静候，让其他人带着他们的东西进村。等同伴出村后，他们还要走在前头返回母亲的村子。父亲的村子被称为“鞠躬之地”。有关接近丧偶村庄的禁忌就更严厉了，人们只能远远地留步片刻或寻路绕道而过。这样一来，由于联姻而勉强得到的那些特许便又由于种种限制而付诸东流了。

妒忌、怀疑以及所有权的强烈排他性，这些表明多布特色的东西，统统明显地反映在多布人的婚姻前景之中，但是，在我们考虑他们的生活方式的别的方面之前，对那些特色作出恰如其分的估价是不可能的。贯穿多布人人生的动力是很有限的。该文化的风俗体现这些动力的一致性以及这些动力作用的深度，使这些动力变得显而易见了。这些动力都具有狂热的单纯性。整个生活是一场残酷无情的竞争，人们所获得的每一点好处都是以损害对手为代价的。然而，这种竞争和我们将要谈到的西北海岸的竞争不一样，在那里，竞争是在众目睽睽之下进行的，冲突也表现得光明正大。而在多布，竞争却是秘密而奸诈的。好人、有作为的人是那些哄骗邻里的人。文化为这类行为提供了种种纯熟的技巧和可心的机会。最终，多布的整个生活都被置于这些目的之下了。

多布人对所有权的过份注重，及其中包含的对他人伤害所致的程度，彼此之间的猜忌与敌对的程度，所有这些都充分反映在他们的宗教信仰中。多布附近的整个大洋洲地区，是世界巫术活动的据点之一，那些把宗教与巫术看成是相互排斥、彼此对立的宗教学者们，必然会否认多布人有宗教。然而，从人类学的观点来看，巫术与宗教是把握超自然的东西的两种互补的方式，宗教靠的是建立人与彼岸世界的理性关系，而巫术则施用种种

技巧来主动地支配彼岸世界。在多布，人们并不去讨好超自然的存在，也不为增进诸神与祈祷者之间的合作而奉献礼物或祭品。多布人所知的超自然存在是几种神秘的巫术名称，是那种有关给人以发号施令权力的东西——如民间传说中名为“拉姆庇尔斯蒂尔臣”的东西——的认识。因此，这些超自然的名字并不为大多数多布人所知。除了那些为之付出过代价或世代流传下来的东西之外，多布人别无所知。人们从不高声谈论这些重要名称，而只是在心中默念，以防别人听见。与此有关的所有信仰都和“命名术”相关，而非与宗教上讨好超自然的东西相关。

每一种活动都有其相应的咒语，多布人最引人注目的一种信仰就是，没有巫术，在任何生活领域都不能获得成果。我们已经看到，祖尼人的生活有多大部分是与宗教无关的，在那里，一切宗教活动都被说成是为了求雨，甚至由于默许对传统教义的夸张，大多数生活领域里都没有什么宗教技术。而我们将会看到，在西北海岸宗教活动对他们生活中的重要活动，即巩固地位侵害也很轻。在多布则不同，不管干什么，人们都要靠他所知的巫术。离了咒语，甘薯就不长，离了爱的巫术，连性欲也激不起来，经济交往中的价值交换也是行巫术来实现的。除非把恶意的咒符贴在树上，否则树就难免被盗；就是刮风也得靠巫术来召唤；没有巫术和魔法，连疾病和死亡都不会发生了。

因此，巫术咒语是无比重要的，渴望成功的那种狂热在那些巫术程式之间的激烈竞争中如实地反映出来了。那些程式从来不公开。没有什么秘密社团能把这些东西当作特权，也没有哪群兄弟可以一起继承这些东西，就是苏苏内部的合作也从不扩大到让每个成员都能从咒语的力量中获益的程度。苏苏只是极严格地挑选个别人来把巫术世代相传下去。一个人有权要求继

承其舅父的那套程式，但每种咒语只能教给克兰中的一个人，而决不能向两个外甥一起传授，这要由这套程式的所有者在可以继承的人中作出自己的选择。通常，他会选择长子，但是如果另一个儿子和他更亲、对他更有帮助，他也可以不管长子而取后者代之。这样一来，这被取代者就没了机会，他可能终身不得那些有关种甘薯、经济交换的重要套话。不管谁，提起来都是一种侮辱，一种不利的条件，而且往往是一种无法改善的不利条件。尽管如此，每个男人或女人还是掌握了一些符咒。致病咒语和爱的巫术是广为人知的。如今离乡出走的童工甚至根本不靠世代相传就可以卖一个符咒。纵然在这场交易中，虽然主要二方他们本人历来是白人的奴仆，并在某种程度上脱离了本土的文化，但他们仍以四个月雇佣劳动所得的钱来换取一个咒语。而他们的所得只不过是他们的价值的一种微不足道的象征。

福特恩博士曾在特瓦拉呆过，这个小岛上的多布人明确地认为，多布岛上的白人或土著波利尼西亚传教士们不会种地。他们说，这没有巫术是不行的。他们根本不用“乡规无奈外乡人”这一普遍而基本的借口。在多布，对巫术的依赖太过份了，而且只是对巫术的依赖才那么过份，这使他们难以承认白人或波利尼西亚人能够离开巫术这种必不可少的东西。

在一个人的姐妹的儿子们之间，往往为争夺巫术咒语而发生最激烈的冲突，他们都有权认为自己应继承舅舅的巫术，而这舅舅自己的儿子，因为在家里和父亲关系密切，在地里和父亲一起干活，他们提出的针锋相对的要求往往更有力，更能赢得多布人的认可。多布人的教义历来主张，只有在克兰内部与薯种一起世代流传下来的种薯巫术，才能使薯种生长。我们已经说过，薯种是不能传到克兰之外的。不过，种地的咒语也教给会咒语

的人的儿子。这是对婚姻结成的群体势力的又一私下妥协，当然，这明显地背离了多布人的教义，这种教义保证每一个人对应得财产的独占权。

这些咒语"有如一位医生的医术，一家商行的信誉或一位贵族的爵位和领地。一个医生把同一项医术拍卖或馈赠给两个不同的人，他们不是同伙，而是商业对手，那他很难得到法律上的支持。商业信誉也是如此。封建时代的一位国王要是把同一个爵位、同一块领地授予两个人，那准有人反上门来。然而，在多布，两个继承人不是同伙，也不是好友，也不共有一份共同财产，说得更确切点就是死对头，同样的作法却合理合法。同一种好意可以给两个人。"然而，如果为父离世，他儿子从他那里得到的巫术比姑妈的儿子多得多，那么，根据多布的正统说法，即合法的占有者有权向前者提出要求，而前者必须无偿地教给后者。如果情形相反，前者却无提出相应要求的权利。

多布的巫术咒语必须逐字熟记，而且往往用一些特别的叶子和木头作象征性活动。这些作法绝大多数是共感巫术的范例，靠念叨丛生的水生植物，以使发芽的甘薯长得像这些东西一样藤繁叶茂；又如，模仿犀鸟撕啄树干以使别人得毁形性鼻咽炎后致残。这些咒语以其用心恶毒而著称，也因其在一定程度上体现了多布人那种"汝失吾得"的信条而闻名。

田园仪式从整地备耕播种开始，一直延续到收获。栽种符咒把刚刚种下的甘薯描绘得郁郁葱葱、已然成熟。这些符咒要求甘薯刚一开始，就藤枝成双，密得像大蜘蛛卡培利(Kapali)织的网，咒文是这样的：

卡培利，卡培利，

织了一圈又一圈，

他高兴地笑了。

我愿我的田园叶茂遮日，

我愿我的叶茂，

卡培利，卡培利，

织了一圈又一圈，

他高兴地笑了。

在这期间，人们不用巫术看护甘薯，也不用巫术来偷窃。但是，既然它们多少长了一点儿，就该让它们深深地扎根在自己的地里。因为多布人把甘薯看得像人一样，认为它们夜里会出来游逛，从这块地到那块地，藤蔓不动，而块茎却跑了，直到晌午，它们又回来了。因此，通常人们在早上干农活的时候，是不挖甘薯的，那是费力白干的事；必须耐心地等它们回来。还有，在甘薯生长的时候，它们会对过早地剥夺它们的自由不满；因而，在它们长到一定程度之前，是不用栽培咒语的。人们用这些咒语，诱惑四处漫游的甘薯停留在自己的地里。同时也就使别的地减产了。在多布，种地也像争夺继承权一样是一种竞争。不管是谁，都不愿意别人能比他种得更多或收得更多的甘薯。只要邻居的收成比他自己的收成多，他就会咬定，此人一定施用了巫术，从他的或别人的地里偷了甘薯。因而，从这时直到收获期，他在自己的地里架起栅栏，用尽其所知的种种符咒，引诱邻居的甘薯，并以“反符咒”来对抗邻居的符咒。这些“反符咒”催使薯茎牢牢地扎根在他所种的地里，以确保这位所有者的收成：

卡西阿拉棕榈[①]何在？

在我田间

① 木质最硬的一种灌木，在暴风雨中别的树都弯了，它却挺立着。——原注

在我檐下
耸立。
不摇不屈
巍然不动
任毁木者猛摇，
任毁石者猛砸，
他巍然不动。
任毁地者践踏，
他巍然屹立。
他不动，永不动，
不摇不曲。
甘薯库里亚①
不摇不曲，
不动的他，永不动
在我田间把根扎。

人们对土地的这种神秘性尊崇备至，以致按习俗，夫妇要在自己的地里性交。一次丰收，就是一次为盗的坦白。人们会认为，这是借助危险的巫术从别人甚至是自己苏苏的地里弄来的。所以，人们缄口不谈收成如何，问到这事，也是一种侮辱。周围那些大洋洲岛上，收获季节都是大办仪式夸耀自己的收成的机会。这种有点自卖自夸的炫示是一年中礼仪的高潮。而在多布，收获却像偷窃一般见不得人。夫妻两人偷偷摸摸，一点一点地把甘薯运到粮仓。就是丰产了，他们也唯恐别人暗中探知，因为每逢灾病或死人，占卜者一般都把这种灾难归咎于收成好的

① 甘薯的一个品种。整段咒文适用于各种甘薯。——原注

人家。

“致病符”都有一种恶意。在特瓦拉的村庄里，每个男女都有一到五种这类符咒。每种符咒特致一种疾病。有这种符咒的人也就有消除这种折磨的符咒。有些人独霸某些“灾病”，这样，他们就成了唯一可以诱发也可以消除这些灾病的人了。因此，在这个地方，不管谁得了象皮病或淋巴结核，都知道该到哪儿登门求医。符咒给所有者带来了权势，然而也是别人觊觎的对象。

这些咒语给了占有它们的人一种机会，以率直发泄该文化所允许的恶意。一般来说，这类发泄是被禁止的。多布人想要伤害别人时，他是不会冒公开挑战的危险的，而是阿谀逢迎，倍加殷勤。他相信，越亲密所施的巫术越灵，他就等待着背信弃义的机会。因而当他对他的敌人施用致病符咒、或向他的外甥传授符咒时，他就有全权发泄恶意了。在敌人耳目所不及之处，他就毫不加掩饰了。对着受害者的粪便或一只爬虫默诵咒语，然后把这些东西放在他敌人必经之路上，他藏在一边看着，直到受害者真的碰了这些东西。传达咒语时，这位巫师先模仿他使受害者所致的疾病后期的痛苦症状。他在地上打滚，在痉挛中惨叫。只有这般真实地再现了这种效果之后，符咒才能像预期的那样起作用。预言者也就满意了。当受害者碰了那只爬虫时，这位巫师就带着一把藤蔓回家，任其在他的茅屋中枯萎，而当他准备把敌人置于死地时，他便把这把枯藤扔进火里烧了。

这些符咒本身几乎都像随之而来的行动一样不加掩饰。这种符在那个带有符咒的东西上的活力会产生一种恶意中伤，每一家系都会为其所搅扰。下文便是引起毁形性鼻咽炎的咒语，这种可怕的疾病像犀鸟用勾嘴啄树干一样蚕食人体，因而就以此动物守护神命名：

犀鸟，这西加赛加的居士
在罗安娜树顶，
他啄着，砍着，
他撕开了，
撕下了鼻子，
撕下了鬓角，
撕下了咽喉，
撕下了髋，
撕下了舌根，
撕下了后颈，
撕下了肚脐，
撕下了腰背，
撕下了肾脏，
撕下了肠肚，
他撕开了，
他撕撕停停。
犀鸟，这托古古的居士，
在这罗安娜树顶，
他①屈身蜷缩，
他低头躬背，
他屈臂在胸前，
他折手在背后，
他双手抱着低下的头，
他不停地屈身蜷缩。

① 这受害者。——译注

哀号着，惨叫着，
它①飘然至此，
它迅逸至此。

一个人察觉自己得了某种病时，只好送信求助于使他得病的人。别无生路。只有这个巫师的相应的“除妖术”，才能治愈或减轻这种病。如果有人让这位巫师去除病，一般他不亲自去见患者，而是默念除妖咒语使之注入一罐水里，让病人的亲属带去。水罐是密封的，患者在自己的家里用这水浴身。这种除妖术一般说来只能推迟死亡，但会留有残疾——这正是许多常见地方病致残而不致死的事实的反映。因为那些外来的病，比如肺结核、麻疹、流行性感冒、痢疾等等，在多布为人所知或使人丧命已五十年了，但并无相应的咒语。

多布人为各种目的随心所欲地使用这些致病符咒。他们在种种货物或树木上贴上简单的财产标记，这么做就是用巫术使这些东西染上他们特有的病。本地人讲：“那是阿劳的树”，或“那是娜达的树”，意思是说“那树因阿劳施了符咒而有了第三期雅司病”，或“那树让娜达染上了瘫痪症”。当然，每个人都知道谁有这些致病符咒，不管谁掌握这些符咒都会用它们来作为财产标记。一个人采集自己种的树上的果实的唯一办法，首先是除去这种病。由于除妖术的所有权与致病符咒的所有权不可分，所以人们总能设法除去原先附在树上的灾病。困难在于，人们还须提防已经用了致病符咒的树还有可能被盗。小偷会把第二种灾病附在树上，他冒着用自己的致病咒语却不能除去原来的灾病的危险，可能他那咒语尤其不能除去那树所染的灾病。他念

① 符咒的非物质性力量。——原注

着他那世代流传下来的除妖咒语，间或也提到他想从那树上驱除的灾病，随后便把自家世代流传下来的致病符咒附在树上。因而，当树主人来收获时，就有可能把果实上带的另一种疾病也收走了。为了安全，他就总要不断重复除妖咒语。他不断地念着：

他们飞了，

他们走了。

在多布，疑神疑鬼已经到了偏执狂的程度，反符咒也总受怀疑。其实，他们极怕那种强加于自身的疾病，是不允许用这东西开玩笑的。除非时逢饥荒，而就是那时，小偷也可能宁肯挨饿也不去偷。对附在财产上的病根的畏惧极令人担心。这些咒语留给那些村外生长的树木；对村里树木的诅咒会毁了全村。假如有人发现村里的树上系着象征祸根的干枯的棕榈枝叶，所有的人都会逃之夭夭。在学会有关毁形性鼻咽炎的符咒之前，福特恩博士为了平安无事地呆在一个陌生的村落里，曾经假装要对一些货物施用这种咒语，这时他的家童便慌忙逃入漆黑的夜色中去了。后来他发现，那些住在附近的人都逃离了原来的房子，搬进了他们那在小山上的家。

使人染病的能力不只是这些一般人都有的诱发各种病的咒语。有权有势的巫师——或说有权有势的人，因为所有的人都是巫师——还有一手绝活儿，即威达(Vada)。他们敢于面对受害者本人。这类巫师的诅咒威力极大，以致受害者当即就会痉挛倒地，从此丧失理智，渐渐消瘦而死。为了施用这类咒语，一个人往往要等待时机，到决意行动时，他便嚼大量的生姜，以给体内充足的热量，让这种符咒的力达到一定的强度。他也不行房事，还要喝大量的海水以使自己口干舌燥，不让唾液淹没自己那恶毒的咒语。随后，他找一个信得过的亲戚给他放哨，两人一

起借助巫术咒语隐身。在无所察觉的受害者单独干活的地边，哨兵爬到一棵树上，一有人靠近，就向巫师发出警报。巫师则无声无息地接近受害者，当面对受害者时，他突然发出这个巫师所特有的令人昏厥的尖叫，受害者便应声倒地。据他们讲，这时，巫师就用施了魔法的石灰抹刀割下受害者身上的器官，然后缝上伤口，不留一点痕迹。“叫我”，他三番五次地试探受害者，如果那个人认不出也叫不出任何人的名字，就证明这巫师成功了。此后，受害者只会毫无意义地喃喃自语，疯疯癫癫地在街上跑。他不再吃东西了，便溺也失禁了，肠胃也坏了，最后就死了。

这些情况都是一位可靠的、和我很熟的当地人提供的，要证实这个当地人是否可信，大概可以去看一下那些受了巫师当面诅咒之后奄奄一息的人。威达以一种极端的形式强调了多布风俗中那种极端的恶意及其最终结果的恐怖。

行文至此，我们一直未谈及多布的经济交易。支配着那么多美拉尼西亚部落生活的对于那种无尽无休的你来我往的商业交往的癖好，也在多布表现出来。最紧扣每个多布人心的对成功的热切渴望——同时又是强烈的不满——主要表现在两个领域里，即物质占有领域和性生活领域。巫术是另一个领域。但在这种关系中，它只是一种手段而非目的，是一种获取并保卫以前那些活动所取得的成就的方式。

在像多布这样一个充斥着背叛与猜忌的社群里，物质方面的成就必定带有许多与我们文明所认可的经济目的大相径庭的东西。首先，根本没有什么商品积累。甚至谁丰收了，如若被别人知道了，就是他自己矢口否认，也足以引起别人用致命的巫术来诅咒他。同样，人们也从来不把东西摆出来卖弄。最好的经商技巧是一种本钱体制，即本钱流经每个人的手，却又不作为一

种永久性的财产留在他那儿。这的确是在多布流行的体制。在这些岛上，生活的顶点是一种岛际间的交换，其范围涉及十几个岛。这些岛屿排列成一个直径约150海里的不规则的圆圈，它们构成了库拉圈，在谈到特罗布里恩德群岛即多布北面的那些伙伴时，马林诺斯基博士也说到过这个库拉圈。

库拉圈远远超出了多布的文化构架，而参与这个圈子的其他种种文化当然也一直给它的进程以别的动力及满足。库拉特有的习俗都和多布的文化模式中的其他东西结合在一起了，却并不一定源于这些模式，也不一定源于那些现在看起来与多布的这些模式有关的动力。我们将只讨论多布的交易，因为目前除特罗布里恩德群岛外，我们尚不了解其他岛屿的库拉习俗。

库拉圈是一个由诸多岛屿构成的圆圈，在半年一次的交易中，一种财富顺一个方向走，而另一种则顺另一个方向走。每个岛屿的人们远航越过宽阔的海域，带着贝壳项圈的人顺时针方向航行，每个人在各个方向进行交易的岛上都有他的贸易伙伴，而且到哪都用各种手段讨便宜。最后，这些财宝转了一整圈，当然就可能有些新的花样加进来。臂饰和项圈都以个人的名字来命名，一些人由于他们的名望，按传统，他们的东西就比别人的更值钱。

事情并不像过程在形式上的模式所显出来的那么稀奇古怪。美拉尼西亚和巴布亚的大部分地区都有各地的专业化工业。在库拉圈中，有人研磨软玉，有人凿制独木舟，有人专做陶器，有人雕琢木器，还有人配制颜料。所有这些东西的交易都在仪式的掩护下讨大便宜。在那种人们对你来我往的交易极感兴趣的地方，库拉中已风俗化了的礼仪交易体制，对从一种缺乏平等基础的文化来看问题的人来说，并不像它必然表现的那么极

端。就是那种臂饰和项圈的看来很任意的流动方向，也在那种最危急的情况中有其基础。这些臂饰是用轮节形贝壳做成的，只有在库拉圈的北部地区才能找到这种贝壳，而项圈则是用椎骨形贝壳制作的，这种贝壳是从南方输入到库拉圈最南端的岛屿的。因此，在这个圈子西部诸岛的贸易——这种贸易西部重于东部——中，北边的财宝向南流通，南边的财宝向北流通。现在，这些财宝有老的、传统的，也有新的无足轻重的舶来品。但模式依然存在。

每年农闲期间，即从种下甘薯到施用巫术来守护这些甘薯之前，多布的独木舟就向北或向南去做库拉远征。他们每个人都带着来自南边的库拉财宝，指望着兑换到从北边来的库拉财宝。

库拉交换的特点是这样的：每个岛都去它的伙伴岛上获取财宝。航经的岛子拿出礼物来引诱过往客人获得财宝，而且答应，在主人回访时，以本岛之所有来作为回报。因而，库拉交易从来不是一种市场上的交往，并不是每个人摆出他的财宝来安排一种可以接受的交易。每个人都在贿赂和许诺的基础上来达到他的竞争目标，他的许诺被看成是答应把一种他自己占有但留在家里要等到适当的时机才给的财宝拿来作保。

库拉并非一种群体交易，每个人都是个别地，以种种成双结对的形式，与个人伙伴做交易。在库拉，谋求成就的符咒叫作“爱之符”。他们以魔力诱使贸易伙伴打心眼里愿意接受自己的要求。他们要让这贸易伙伴仰慕自己体魄的健美，他们把自己的皮肤擦得滑溜溜的，揭掉得金钱癣而在上面留下的疮疤，把嘴唇涂得红红的，在身上抹上各种香水和油膏。在多布的那种过分的思想里，只有有了相当的肉欲，才能造成一种可信的，平和

而又优越的财宝交易氛围。

独木舟上的那些人把食物和种种制品作为行贿的礼物。出海之前，只有船主和他的妻子一直使用各种巫术咒语。而所有别人的魔法只有在库拉之行实际上了路之后才用。船主破晓时起身，对那张在归途中盖在财宝上的蒲席施加魔法，以魔力确保回来时它下面能盖着一大堆财宝。他妻子也有一种咒语，用来赞美她丈夫的远征，她丈夫的到来如划过海空的雷电，他不仅在他的伙伴身上，也在他的妻儿身上唤起了一种使人颤栗的渴望，妻子的梦中出现伟人的形象——她的丈夫。所有的准备工作都做得很好，也一路顺风，那天傍晚，小船也必须按仪式规定停下来。小船应该停在靠近荒无人烟的岸边，以免被女人、孩子、家犬和别的日常杂物弄脏了。而当独木舟南行时，便没有类似的荒岛可停，小舟就靠在海滩上，晚上所有的人都回到村里，谎称风不顺。这种仪式上的疑神疑鬼的形式是从来不允许疏漏的。次日清晨，独木舟的主人装好船，念着他的第二种咒语，最后还有一点儿共同的请求。甚至这时他也会像他妻子那样在咒语里过份地吹嘘自己。他用魔法把充作行贿礼物的食物变成了库拉财宝本身，并把那些将要打交道的贸易伙伴们说成如同迎候新月一般正等着他的到来，正在门前盼望着他，盼望着这小舟的主人。

多布人都是些蹩脚的水手，他们常贴着暗礁走，夜夜靠岸。库拉之行的季节风平浪静。他们用“呼风符咒”，唤呼他们想要的西北风来和他们那用上好的露兜树叶制成的小帆结亲，来管束她这不听话的孩子，快来别让别人从她那儿把丈夫拐走。他们相信生活中的所有事情——风也不例外——只有巫术才能召来。

当独木舟终于抵达想去的那个岛时，他们选了一块光秃秃的珊瑚礁停船上岸，来举行盛大的库拉预备仪式。每个人用巫术和个人的装饰品，把自己打扮得尽可能漂亮些。按正宗的多布风尚，咒语是私人财产，每个人都用自己的魔法来获取那些纯粹个人的私利。这样，那些不知咒语的人便处于极其不利的地位，他们不得不想些办法，用些突然出现的念头来凑合。尽管这些符咒是那么神秘，尽管乘舟来的人并不清楚他们中间究竟谁真正把握这些符咒，实际上，就已知的情况看，谁知道这些符咒，谁在库拉的交易中得到也就最大。那些知道符咒和不知道符咒的人们都拼命努力地准备库拉的到来。他们在自己身上涂满求爱时才用的香叶水，挂上一簇鲜耻叶，用颜色涂画了脸和牙，用椰油擦满全身。只有这样他们才算做好去见他们的伙伴的准备。

每个人的交易都是一种私下买卖。重要而有效的是机敏、尖刻，这正符合多布的教义，即关系最密切的人也恰恰是你生活中的最危险的敌人。对成功的库拉商人的报复来自那些不成功的同舟而来的伙伴之手，或至少是来自他的同乡之手。而不是因为各岛之间的纠纷。在荷马史诗的副歌中，曾这样描述到库拉的财宝："多少人因其而丧生"。然而，这种死并不是那些交易中受损害的伙伴忿怒而致，即并非多布人报复特罗布里恩德人，或土布土布人报复多布人，而总是失败的多布人报复成功的同乡。

这种恶感最主要是由于一种被称为瓦布瓦布的苛薄的习惯作法。

瓦布瓦布就是以那个留在北边家中的一个臂饰作担保到南边的几个岛上收罗大量的椎骨形贝壳项圈，或者反过

来，去北边收罗大量的臂饰，而以某种根本不能与之相比的东西作担保，就是把他仅有的一件财宝许诺给好几个人作为事后回报的好处。这是一种极狡猾的作法，但还不是一个彻头彻尾的骗局。

“假设我，特瓦拉的基西安到特罗布里恩德群岛弄到了一个名为孟尼特尔·利扎尔德的臂饰，然后又去萨那罗阿，分别在四个村子里搞到了四个项圈，并答应每个给我项圈的人以后用孟尼特尔·利扎尔德臂饰作为回报。我，基西安的许诺不必很具体。以后，当这四个人来到我在特瓦拉的家里时，每个人都希望得到孟尼特尔·利扎尔德臂饰，实际上只有一个人能得到它。尽管这样，其他三个人也不会永远被骗。的确，他们会暴跳如雷，他们这一年的交易算是吹了。来年，当我，基西安又去特罗布里恩德群岛时，我就再次表示，我有四个项圈在家里等着那四个给我臂饰的人。这时，我就比以前有更多的臂饰了，一年后，我就用它们还了债。

那三个没有得到孟尼特尔·利扎尔德臂饰的人在我这地方，在特瓦拉没得什么好处。他们回家后，离我太远也奈何我不得。但他们很可能用巫术去谋杀那个成功的对手——那个拿到臂饰孟尼特尔·利扎尔德的人。就是这么回事，可那是他们自己的事。以破坏他们一年的交易为代价，扩大我的交易，我逐渐成了一个了不起的人。我不能长期破坏他们的交易，不然的话，就不会有任何人再信我了。往后我就老老实实了。”

瓦布瓦布很有收获那可是一大成就，是在多布最令人妒忌的成就之一。有关库拉神话中的伟大英雄就曾经是一个这方面

的行家。如同多布人的所有习惯作法一样，它也强调了这样一种观念：己之得以他之失为代价。它允许一个人以损害他人为条件来谋取私利。库拉并非人们冒险从事瓦布瓦布的唯一事业。这类勾当也包括在婚姻交易中损害他人。订婚时，两个村子之间提出一系列的报偿，包括相当数量的财产。一个敢冒这种风险的人可以为了谋取经济利益而去订婚。一旦这种交易中他这边占了便宜，他就毁约了，也无需报偿。由此，这位侥幸得了便宜的人便证明，他的巫术比他所凌辱的那个村里的巫术要强，当然，那个村子也就会来算计他这条小命，他成了一个值得羡慕的人。

这后一个例子里所讲的瓦布瓦布和库拉中的那种有所不同，因为这种交易本身是在本地进行的。这种敌意是和这个群体内部的关系分不开的，是建立在交易双方的相互敌对的基础上的，而不是像在库拉交易中，是由同船的经商同伙之间的不和造成的。但这两种情形的瓦布瓦布同有一个事实：好处取之于当地的别的人。

我们所讨论的种种包括在婚姻、巫术、耕作和经济交易中的态度，在临死的时候以一种最强烈的方式表达出来。用福特恩博士的话说，多布人"在死亡面前颤栗就像在挨鞭子"，而且会直接想到一个替死鬼。多布的教义就是这样，这个受害者就是与死者朝夕相处的人，即配偶。他们相信，同床共眠的夫妇应对一方的致命疾病负责，或是丈夫用了他的致病符咒，或是妻子用了魔法。尽管妇女不能知道这类致病符咒，但男人总是认为她们有一种特殊的魔力，所以，根据一种广为流传的惯例，他们总把死亡与孤独归咎于女方。当占卜者被请来断定凶手时，他并不受这一惯例的约束，不只把死因归于女方，往往也归于男

方。与其说这一惯例反映了有人预谋杀人，不如说它更如实地反映了性别对抗。无论如何，男人都认为女人有一种犯罪的特殊技巧，这种技巧酷似欧洲传统中的“乘扫帚柄飞行于空中的女巫”。多布的女巫会离开她睡在丈夫身旁的躯体，在空中游荡招惹事端——一个人从树上跌下来了或一只独木舟从停靠的地方漂走了，都归咎于飞行女巫——或者从敌人那摄走灵魂，而这个人从此便渐渐虚弱致死。男人们总是很害怕他们的女人有这些鬼花招，他们特别相信特罗布里恩德的妇女不会这种魔法，他们在特罗布里恩德岛上往往摆出一副自信的样子，而这种样子在他们自己家里是绝对见不到的。在多布，丈夫怕妻子就像妻子怕丈夫一样。

夫妇一方患了重病，而这一年又恰恰住在另一方的村子里，那么夫妇双方必须立即搬到患者的那个村子里去住。如果要死，也必须死在自己的村里。而活着的配偶就会落在了死者苏苏掌心里。他（或她）就成了这个阵营里的敌人，成了引起对立双方彼此破裂的术士或女巫。死者的苏苏在尸首周围列出一个坚固的战线，只有他们才能碰一下尸体或履行任何送葬的任务；只有他们才能痛哭。而死者的配偶则受到极其严厉的管束，在整个送葬过程中，都不许露面。死者被停放在住宅的台基上，假如他（她）生时很富有，周身便戴满了财宝；假如他（她）曾是一个能干的庄稼人，身边便摆满了硕大的甘薯。母亲的亲属高声唱着传统的挽歌。当晚或次日，死者姐妹的子女们便把尸体抬去埋了。

死者的住宅搬空了，无人再用。住宅的底层用草席搭起了围墙，村主人就在那里安置死者的配偶。死者的配偶用木炭染黑全身，把表示哀悼的黑色绳圈套在脖子上。头一、二个月，他

就在不见天日的围墙里席地而坐。以后，他就像订婚时那样，在岳父岳母的监督下，到他们的地里干活。同时他还必须耕种亡妻及其兄弟姐妹的土地。他得不到任何报偿。而他的土地则必须由他自己的兄弟姐妹代种。他不许笑，不能参与任何食物交易。当死者的头皮被从墓地带回村里时，死者姐妹的孩子捧着它缓缓起舞，死者的配偶也不能抬头看一眼那些跳舞的人。那头皮由死者姐妹的孩子保管，死者的幽灵按仪式被送上了通向地狱之路。

哀悼期间，他的亲属不只代种他的土地，还有更沉重的负担。葬礼过后，他们必须带着专为丧事而用的实物到死者的村子里去。他们先将做熟的甘薯送给履行丧事的死者的外甥，然后把大量的生甘薯陈放在死者的村里，分赠给死者的亲属，苏苏的成员能得一大份。

而寡妇同样也处于亡夫亲属的统治之下。她的子女则负有特殊的义务，因为整整一年里，他们都得煮香蕉和芋头酱送给死者的苏苏，"代父以偿"。"难道他① 没抱过我们？"他们是来报答父亲的近亲群体的外来人，他们不属于这个群体，因为这群体中有一个人曾对他们很好。他们是在履行一种义务，他们的服务从无回报。

只有生者的克兰给死者的克兰以更多的报偿，这哀悼者才得以解脱。他们像以前一样，把生甘薯作为礼物送去，收到礼物后，死者的亲属便割下哀悼者挂着的绳圈，洗去他身上的炭黑。人们跳着舞，亲属们便领着他重返自己的村庄。他这一年的苦役便告结束了。他再也不进他亡偶的村庄。如若得以解脱的是

① 指父亲。——译注

鳏夫，他的子女无疑要留在他们实际所属的村里，也许再也不能进他们父亲的村庄了。下面这首歌是在悼念活动结束时唱的，它歌颂了父子之间的依依别情。这是献给苦行将尽的父亲的歌：

彻夜难眠，彻夜不眠地倾诉，

在这午夜时分。

宁愿不眠也倾诉，

彻夜未眠地倾诉。

麦沃图，您周身的炭黑就要，

由长眠地下的母亲瓦尼瓦拉来清除。

黎明正在冲破漆黑的夜，

宁愿不眠地倾诉。

麦沃图是指一位鳏夫，对他来说这是与子女交谈的最后一个夜晚了。天亮他全身的炭黑就要被洗净。正如“黎明冲破漆黑的夜”，他的身体将复如从前。而他和孩子们就再也不能促膝交谈了。

夫妇双方各自的克兰不仅在悼念期间相互指责。生者也不仅是一个按传统规则应对死者之死负责的敌对村庄的代表，他还是所有那些因婚姻而来到死者的这个村庄的人的典范。我们看到，一个村庄与另一个村庄多次联姻被看成是一种失策。因而，这群人必定要与尽可能多的村庄联姻。假如婚姻继续有效的话，那么，村里的那些外来配偶们，终将陷入类似那位正在服苦役的人的境地。开始悼念时，他们有权在村庄主人们的果树上挂上禁令，甚至有权满腔义愤地砍倒一些果树。为了撤消禁忌，几周以后，他们就用长矛把自己武装起来，就像在战争中力图制服一个村落一样，去袭击这个村子。他们抬来一头大猪，狠狠地摔在死者至亲的茅屋门前，哄地一下子爬上这村子的槟榔树，

掠光上面的果实，还没等主人们明白过来究竟发生了什么事，他们就又一哄而散了。这两次攻击是一种忿恨的仪式上的表达，表示对那伙竟然可强迫他们在悼念时来服苦役的人的不满。说这头肥猪是一个人的牺牲品。无论如何，一俟这些暴乱者跑得没影了，村庄里的人们看着这头公猪气得要发疯了。他们把这头猪煮熟，作为一系列盛宴的主食，来宴请所有外来配偶的那些村子，这又是按那种也许是最无礼的方式提供的一种熟食礼物。送礼的人们抬来稀溜溜的猪油，倒在那个受礼村的一位德高望重的老者身上，然后在他身上又涂又抹。突然，他带着那种极可怕的表情一跃而起，舞着假想的长矛，并以传统的方式当众戏弄那些款待他的人们。正如外来配偶可以在树上悬挂禁令一样，他也有一种表达义愤的特权，谴责死者的克兰强迫外来配偶在悼念时服苦役。死者的苏苏中有一个人以威胁的口吻反驳这位老者，但并不讲任何侮辱性的言词，而最后这位老者洗浴了全身，尽情地吃喝。假如死者村庄的主人们带的不是猪油而是熟甘薯浆前来配偶的村庄，同样要把它倾注在受礼者的身上，同样也以公开跳舞来表达不满。两个群体之间的紧张状态以多布的一种隆重的宴会而告终。这要在死者的村庄办，主人们带有侮辱地把礼物分赠给联姻村庄的来客。“塔瓦，这是你的一份！死了的这位家里养了这么多猪。可你的母猪从来就不生崽儿。”“多哥，这是你的！死了的这位是个织渔网的老手。没他你能逮着鱼？”“科卜，这是你的！死了的这位是个种地的好手，他早出晚归。可你大晌午还赖在家里。”福特恩博士说：“一旦死了人，这个地方都能以这种巧妙的方式，重新聚拢它的力量。”

当然，幸存者的村子与死者的村子之间的那种传统的猜疑并不意味着，人们一定会把活着的配偶看成杀人凶手。他可能

是，可占卜者很快就会指出死者不管在哪方面所取得的任何显著的成功，并把死亡归因于由于这件事所引起的妒忌。然而，“一般说来”，种种悼念风俗不仅仅是仪式的形式，而且“在一方是愤怒的猜疑而在另一方则是对怀疑的忿恨”。不论在什么情况下，这都是些多布人那种瞎胡闹的情感的投影。

谋杀可以用巫术手段，也可以用非巫术的手段。和巫术与魔法一样，毒药一般也被当作谋杀的手段。因此，没有一位妇女敢有片刻疏忽而离开她的烧饭锅，以防有谁乘机接近。个人都有各种各样的毒药，在念巫术咒语时，他们就拿出来试试，证明这些毒药可以致命，那它们在那些激烈的冲突中就有用了。

“‘我父亲把这事告诉了我。它叫布多布多，海边长了很多。我想试试，就从那里挤出点汁，我摘了一只椰子，喝了些椰子水，就把那种汁灌进那只椰子，然后封好。第二天，我把它给了个孩子，说“我已经喝了，你可以喝，”中午她病倒了，晚上就死了。她是我父亲的姐姐的孩子。我父亲用布多布多毒死了她妈妈，我又毒死了这个孤儿。’

“‘有什么麻烦？’

“‘她对我父亲用了魔法。他日渐虚弱，他杀了她，他的身体又渐渐强壮了。’”

在接受礼物时，我们通常讲“谢谢”，而多布相应的俗语则是：“假如你现在毒死我，那我该怎么报复你呢？”也就是说，他们用这种方式来提醒送礼者，如果使用那种一般的手段去对付一个对他有恩的人，是没有好处的。

多布人的风俗忌讳笑，而把郁郁寡欢视为一种美德。“他们是些笑根儿”，他们略带恶意地嘲讽那些邻人。在诸如种植、库拉交易这类重大场合，表达愉快和高兴的事是最不该做的。“在

地里干活时，我们不玩、不唱，也不哼小曲，也不聊天。要是我们这么做了，薯种就会问：'这是什么符咒？从前有个不错的符咒，可这是什么呀？'薯种就会把我们的话弄错了，就不长了。"库拉期间，也强行这一禁忌。假如一个人正搭拉着脑袋恭候在阿姆福莱兹的村边，而那里人们正在跳舞，他就很不高兴地回绝别人请他跳舞："我的老婆会说我太高兴了。"这可是一条至高无上的禁忌。

郁郁寡欢作为一种重要的美德，也影响着妒忌和猜疑的程度。我们说过，擅自进入邻居的住宅或田地就是违禁。谁都只自守其财。男女相会也被看成是不正当，而事实上，按说一个男人是可以捉弄任何一个让他碰上的女人的。她要真是独自一人当然会被看成是太放荡了。女人外出，一般都带一个陪伴，通常是小孩，这个陪伴不仅保护她免遭种种不可意料的危险，而且还使她免受责备。因此，在妇女干活的季节，丈夫都要在地头守护，他自己可以和孩子逗乐，可盯着不许妻子和任何人说话。妻子要去灌木丛里方便时，他就算着有多长时间了，甚至有时就不管多布的那套过份的正经，亲自陪着她。多布人的那种过份正经就像我们这儿以前那些清教徒一样，不是偶然的。没有人会在别人面前袒胸露乳。即使在同舟而行的男人群里，男人也要避开众人，甚至到船尾去小便。任何有关性生活的披露也属禁忌之例；除非他醉心于那些污七八糟的东西，谁也不会谈及此事。因此，一条有关言谈的习俗把婚前的求爱看作贞洁的，虽然那些把求爱戏剧化了的舞蹈歌曲充斥着露骨的情欲，况且这种事情不过是每个成年人已过来的经历。

对于我们这些置身于自己的文化背景中的人来说，多布的根深蒂固的过份的正经并不陌生，而且与此相关的那种多布人

品质中的郁郁寡欢，也曾与清教徒的那种过份正经相伴而生。但其中有种种不同。我们惯于把这种情绪与对情欲的否定和对性行为轻视联起来。这种联系并非必须如此的。在多布，过份正经和郁郁寡欢与婚前乱交，与注重性感和性技巧是并行不悖的。男女同样推崇性满足，并对这方面的成功至为关切。这里对男性世界——它在丈夫疑心妻子对他不忠时应支持男方——无所谓轻视和关切。像祖尼那地方，情欲的高低是不受约束的，然而在祖尼，这可是受部落的风俗节制的。多布妇女结婚时所受的一般的性生活教育就是，控制丈夫的办法就是尽力把他们搞得精疲力竭。这可一点也不小看性的肉欲方面。

由此可见，多布人既郁郁寡欢、过份正经又极重情欲，他们为妒忌、猜疑和愤懑所吞噬。在那样一个充满恶意的社会中，一个人每一次都要以冲突的形式，而且要能击败对手，才能取得成功。说一个人行，准是他经的这类冲突多了，给他脸上增了光，而人们也就由此而知，他活下来还真是有点成功的诀窍。当然也就可以想到，他借魔力偷过东西、杀过小孩，也杀过些和他过往甚密的伙伴，只要他敢，他还到处行骗。我们已经看到，在这群人里，盗窃和通奸就是那些受人尊重的人所用的那些极有用的符咒的目的。这个岛上的一位最受敬重的人曾秘传给福特恩博士一种障眼咒语，并告诉他："现在你可以去悉尼的任何店铺，偷了你喜欢的东西，拿了就走，也不会有人看见的。我就有好几次偷了别人烧好的猪肉，我混在一群人里，没人发现，带了一大块猪肉就走，也没人瞧见。"用巫术和魔法都不算犯罪。一个受人尊重的人没了这些东西就活不成了。另一方面，说一个人是孬种，那是他在冲突中不走运，或缺了胳膊断了腿，冲突的时候，他败在别人手里了。这个缺胳膊少腿的人，就永远是个孬种了，

谁都能瞧见他身上的败迹。

恰恰是这种残酷无情的斗争的进一步的而且是最不寻常的发展在多布缺乏一种合法性。诚然，在不同的文化中，获得合法性的方式是多种多样的。我们还会看到，在美洲西北海岸，有关仪式的详尽知识和对相应行为的体察，都不能取得一种合法的所有权，而只要谁杀了所有者，立刻就获得了所有权。别的办法都不行。一个人靠偷听是学不到什么仪式的，而法律上的合法化行为在我们的文明看来，是完全非法的。关键在于，有一种法律上的合法化行为。而多布则都没有。人们总是怕偷听，是因为以这种方式获得的有关咒语的知识也和以其他方式获得的知识一样行之有效。人们侥幸获得的任何东西都极受重视。瓦布瓦布是一种已成为风俗的习惯作法，但就是这种未有惯例认可的恶毒的作法也不会在全社会流行。少数厚脸皮的家伙也不会老老实实去悼念死去的老伴儿的。如果一个男人想带一个女人私奔，而在这种情况下，她那个死去的丈夫的村子里的人会跑到她所躲的那个村子里去，把村子弄得乱七八糟，满地树枝树叶，她也只好随它去了。要是有个男人出来，就什么事也没有了。那就是他公开表示，他的巫术极高，他结婚所来的这个村子根本无力对付他。

没有社会合法性造成了既没有头领，也没有给任何个体以公认权威的状况。一个村子里，诸种环境的结合赋予了阿罗一定程度的公认的权威性。"阿罗的大部分力量不仅得之于其个性力量、其根据长子继承权所继承的巫术，而且还得之于他的母亲和外祖母都多子多女。他是这个最老的家族的长子，他的同胞兄弟姐妹占了这个村子的大多数。强烈的个性与那种因能掌握巫术而在一家人中受人敬畏的巫术继承权的结合，强烈的个性

与众多子孙后代的结合，都毫无掩饰地显露出了多布的合法性所依的这种罕见的环境。

这种作为多布的伦理观念的背信弃义的冲突，既没有因那些有关构成合法性的东西的社会风尚而减轻，也没有为怜悯或仁慈的观念所改善。他们斗争的手段完全是赤裸裸的，一点陪衬也没有。因此，他们从不白费口舌，从不因醉心于唇枪舌剑相互侮辱而干扰他们的计划。只有在我们前面说过的那种仪宴上，人们才照传统沉溺于相互侮辱。而在日常的交谈中，多布人既温文尔雅又殷勤好客。“如果我们打算杀一个人，我们就接近他，和他一起吃喝、睡觉、干活、休息，也许得花几个月的时间。我们就等待着时机。我们也称他为朋友。”因而，当占卜者掂量那些证据以断定杀人凶手时，常常怀疑那些竭力与死者结交的人。如果他们未曾有什么合常理的原因而经常在一起，那么，死因便一目了然了。正如福特恩博士说的：“多布人毋宁是极其残忍下流的，不然就无所谓下流了。”

在生活的一切领域，多布人都相信，在友善表现的背后，在合作的迹象背后，他唯一可期望到的就是背信弃义。按照他们的风俗，谁都会认为别人的种种努力均旨在扰乱和破坏他自己的计划，因而，当他去参加库拉活动时，他就用一种符咒“封住呆在家里的那个人的嘴”。也可以想见，那些呆在家里的人也确是在和他作对。而忿懑也一向被视为一种能起某种作用的动力。多数情况下，他们的巫术技巧沿用了一种模式，依循这种模式，一种咒语只能用于第一批种下的甘薯或先装上库拉独木舟的食物或行贿礼品。福特恩博士曾向一位术士问及此事，“甘薯和人一样，”这位术士解释道：“它们听懂了。一个说：‘他对那个甘薯施咒，那我呢？’哦，它生气了，它鼓劲猛长。”与人打交道依赖什

么，与超自然的东西打交道也就依赖什么。

然而，对一些事情不满的人还有一种办法，多布人并不将此看成是超自然的东西，这个人可能会想去自杀，或把那棵果实经常被人偷走的树砍掉。这是丢了脸的人挽回自己的面子的最后一招，他也借此以谋求自己的苏苏的支持。我们已经看到，自杀一般都在婚姻纠纷、夫妻不和时才用，而且这样做实际是让克兰支持夫妻中间憋了一肚子气而想一死了之的那一位。而砍倒被偷了果子的果树这种风俗的意思就不那么明确了。那些没有致病符咒可挂在他们树上的人就把这种事说成是命中注定的或是一位近亲得了重病，而从这树上偷果子的人就理应遭这种灾难。如果有人敢冒这个灾，树主人就会突然到这树那儿，把它砍了。这和用自杀的方式来了此一生的行为是一样的，但是这里有一点是清楚的，这两种情况都不是为了引起自己亲朋好友的同情甚至支持，而毋宁说这是多布人在极端受辱的情况下，把那种恶毒之意和按风俗去毁灭一切这种意志发泄在自己身上，发泄在自己的财产上。虽然他在这些情况下是用这种做法来反对自己，他也只限于此了。

多布的生活酿成了敌意与恶意的种种极端的形式。绝大多数社会都会靠自己的风俗把这类敌意与恶意限制到最小的程度，相反，多布的风俗却把这些东西推到极端。多布人从来不去抑制每个人都有的那种有关人类邪恶的梦魇，就那么混过来了，按照他们的人生观，善就是选择一个可供他发泄恶意的受害者。他们把这种恶意归咎于人类社会和自然力量。在他们看来，整个生活就是一场残酷无情的斗争，那些不共戴天的仇敌为了争夺每一份生活之必需而相互倾轧。在这样的争斗中，猜忌和残忍是他所信奉的手段，他绝不怜悯别人，也绝不想得到别人怜悯。

第六章　美洲西北海岸

太平洋沿岸，在从阿拉斯加到皮尤吉特海湾① 这一狭长地带上曾有一群印第安人在那里生活，这是一个强悍而傲慢的部族。他们有着一种无公共社会秩序的文化。与周围那些部落的文化截然不同，这种文化有一种在别的部族中难有的异趣，它的价值观和驱动力也不是那种一般人所认可和推崇的东西。

像许多已然逝去的原始部族一样，他们曾异常富有。他们的文明建立在那种极其丰富的物产供给的基础上，这里的物产取之不尽而又唾手可得。他们以鱼为食，而这儿的海里，鱼一拖一大网。他们通常把大马哈鱼、鳕鱼、大比目鱼、海豹和太平洋烛鱼晒成干或炼成油，时有搁浅的鲸鱼也拿来加工了，更靠南边的部落还出海捕鲸呢。离了海，他们真就没法活了。他们住的地方紧靠着群山，座座山峰望海而立。这是一块极适于他们生存的地方。绵延曲折的海岸线上缀布着无数的岛屿，这些岛屿不仅使海岸线加长了，而且把海岸隔成了一个个很大的风平浪静的水域，使出海的船只避开了太平洋的狂风巨浪。这一地区还是世界一大海洋生物产卵地。正如其他部族熟知熊的生活习性或农耕节气一样，西北海岸各部落都知道每年什么时候有鱼汛。即使偶尔要靠某种陆产资源，比如砍倒大树，破成板材来盖房，

① 皮尤吉特海湾Puget Sourd，现美国华盛顿州西北部海湾。——译注

或以火和斧为工具来把大树造成独木舟，他们也往往在靠近水路的地方干，以便借小河和水道顺流而下直到村边。除了水道之外，他们不知道还有别的运输手段。

他们用航海独木舟保持着经常的交往。他们特别喜欢冒险，常常向南或向北远航。地位显赫的人一般是和别的部落的贵族阶层联姻的。盛宴的请帖和礼物往往也要送到数百里之外，而远方的部落则以满船的东西来回报。这些部落的语言分属几个不同的语系，因而对大多数人来说都必须会说几种完全不同的语言。当然对礼仪细节或整个民间传说的传播，语言中的差异并没形成任何障碍，因为这些是他们共有的基本要素。

他们从不以农业为生，只种一些苜蓿或委陵菜，仅此而已。打猎和捕鱼之余，男人们还干点木工。他们造木板房，雕刻图腾柱，制作板箱，还在上面精雕细刻；他们凿刻航海独木舟，加工各种木制假面具、家具和用具。没有金属斧锯，他们也能够把高大的雪松砍倒，破成板材；没有车，他们靠海把木材运到村里，建成几户同住的大房子。他们的设计精巧而准确。他们精确地把圆木破成板材，把粗大的树干吊来作梁柱；他们也懂得如何利用斜榫来衔接木件，面上还不露出来。他们会用单棵雪松凿刻可载五、六十人远航的独木舟。他们的技艺粗放而奇异，堪与任何一个原始部族的艺术成就相媲美。

西北海岸文化已于上世纪末叶消失了。因而，我们有关这一曾活跃一时的文明的第一手材料，大多限于几十年前有过记载的那些部落，而且只对温哥华岛上克瓦基特尔人① 的文化了

① Kwakiutl of Vancouver Island，温哥华岛为加拿大不列颠哥伦比亚省西南部岛屿，是北美太平洋沿岸最大岛，岛上所居克瓦基特尔人为北美太平洋沿岸印第安人之一部，又译夸扣特尔人。——译注

解得较多。所以，我们将主要描述克瓦基特尔人的文化，并以采自别的部落的那些形成对比的情节作为补充，那都是由那些曾生活于这种业已消失的文明之中的老年人回忆的。

除了西南部的普韦布洛印第安人，大多数美国印第安人都信奉酒神狄俄尼索斯，西北海岸的土著部落也一样。在他们的宗教礼仪中，他们所追求的最高境界就是出神入化。主要的舞蹈者，至少在他跳得最兴奋的时候会失去正常的自我控制，而进入另一种境界。这时，他会口吐白沫，剧烈地不规则地颤抖，作出种种在常态下看来是很可怕的举动。有些舞蹈者则被四条绳子拴住，绳子抓在别人手里，以免他们在迷狂之中造成无法挽救的损失。他们的伴舞歌曲则把这种迷狂颂为超自然的奇迹：

> 毁人理智的神灵之圣礼，
>
> 呵，真正神秘的朋友①，你令人发憷。
>
> 毁人理智的神灵之圣礼，
>
> 呵，真正神秘的朋友，你将此屋中人逐出②。

同时，舞者手捧热炭跳着，竟毫不在意，他把一些热炭放进嘴里，把剩下的扔向围观的人群，有的人被烫伤了，有的人的雪松树皮制的衣服着了火。扮成熊的人跳着舞着，人们齐声唱着：

> 伟大神秘的朋友勃然大怒，
>
> 他将人们搅入怀中，横加蹂躏。
>
> 他将用利齿碾碎骨肉，连皮带骨地将人吞下。

所有在表演中出了错的舞蹈者都必须倒地装死，而扮熊的人就扑上去把他们撕成碎片。有时，这只是装装样而已，但按照

① 即世界北端的坎尼保尔(Carnibal)，舞者的超自然的守护神，有了他的力量，舞者才舞。——原注

② 即他们畏惧而逃。——原注

传统训诫方式，是不许从轻发落的。举行重大礼仪时，扮熊的人往往身着黑色的熊皮，就是一些较小的场合，他们胳臂上也带着熊前腿上的带爪的皮。这些“熊”绕着火堆跳着，用爪抓着地面，模仿着熊愤怒的动作，这时人们唱着熊舞者之歌：

熊在各处游荡，教我们如何躲藏？

让我们在地下爬行！背上盖着土泥，

来自北方的可怕的大熊，你无法找到我们。

西北海岸的这些舞蹈，都是那些宗教社团的把戏，里边的人都是由社团的那些超自然的守护神介绍进来的。与超自然神灵相会的体验与那种幻觉体验密切相关，这种体验在北美好多地方都有，它给那些以独自禁食斋戒或往往以自我摧残为手段的祈求者一个使其终生受益的守护神灵。而在西北海岸，个人与神灵的相遇却成了一种形式上的事，只不过是在表示自已有加入梦寐以求的神秘社团的权力。但是，相应于幻觉演变为空洞的形式，这种相遇侧重于对神的迷狂，这是每个有权获得超自然力量的人的义不容辞的责任。每个即将成为他们的宗教社团成员的克瓦基特尔青年，都会被那些神灵摄去。众人以为他被超自然的东西所管束的这段时间，他实际上是独自呆在森林里。他绝食以求消瘦，并为他回去时能表现出狂乱做准备。整个冬庆礼仪，即克瓦基特尔人的一大套宗教仪式，都旨在“制服”那些新成员，他是满带着“毁灭人的理智的力量”回来的，必须让他回到世俗生活中来。

“坎尼包尔① 舞者”的入会仪式典型地表达了西北海岸文化中酒神狄俄尼索斯式的意图。在克瓦基特尔人中，“坎尼包尔社

① 坎尼包尔(Caunibal) 意即食人者，但此处所描述的风俗大都已化为一种象征意义，故取音译，以免误解。——译注

团”的地位高于其他一切社团。在冬庆节的舞会上，它的成员都有最高的荣誉座位，那些坎尼包尔们开始用餐时，其他的人就不能入座了。把坎尼包尔与所有其他宗教社团成员区别开的就是，他对人肉的嗜好。他会扑向那些袖手旁观的人，从他们的胳膊上咬下一大块肉。他的舞蹈表现了一种对于“食物”的疯狂的恋慕，这种食物就是一具事先预备好的死尸，由一位妇女双手举到他面前。在一些重大场合，坎尼包尔吃的是专门为此杀死的奴隶的尸体。

克瓦基特尔人的这种坎尼包尔风俗和大洋洲的许多部落的那种以食人肉为享乐的风俗，和非洲的许多部落的那种以人肉为美食的风俗完全不同。克瓦基特尔人对食人肉极为反感。当坎尼包尔跳着舞着、哆哆嗦嗦地来到要他吃的那人肉面前，人们齐声唱起了为他而唱的歌：

我就要吃了，

我的脸像鬼一样苍白。

我就要吃了，吃那

世界之北端的坎尼包尔所赐予我的东西。

从旁观者胳膊上咬肉吃的时候，坎尼包尔计算着次数。一避开众人，他就吃些催吐剂，他常常是根本就不把那些东西咽下去。

比吃活人肉更为令人恶心的是吃死人肉，吃那些为了举行坎尼包尔仪式而杀死的奴隶尸体。在吃了这种脏东西以后，坎尼包尔本人就成了禁物。要关起来四个月。他独自呆在他那窄小的寝室里，一个扮熊的舞者给他看门。他用的是专门的餐具，禁忌结束，这些东西就销毁了。他们喝水也有礼节，一次只能喝四口，而且从来不能用嘴唇碰杯子。他们必须用吸水管和头刮

子。他还有一段时间不能吃热食。隔离期一过，他重在人群中出现，他装得忘记了所有的日常生活方式，不得不让人教他走路、说话、吃饭。人们假装以为他已经久别日常生活，对于这些生活方式早已陌生了。就是在四个月的独居生活结束之后，他也还是神圣不可侵犯的，在一年中，他不能碰他的妻子，也不能赌博，也不干一点儿活。要按传统，他们得一个人孤零零地呆四年。克瓦基特尔人对于吃人肉的事的这种极端反感把他们那种专要去做可怕且不可为之事的酒神美德充分地表现出来了。

当一位坎尼包尔新手被独自一人隔离在森林里时，他就得想法从树上取下一具事先放在那儿的尸体，这尸体的皮早就被晒干了，他要专门把他当作跳舞时的"食物"。他隔离期即将结束的时候，部落也正在筹备"冬庆舞会"，这种舞会主要是新成员加入坎尼包尔社团的仪式。部落里的人都根据各自的礼仪特权，把自己装扮得神圣庄重起来，他们互称为冬季舞会的神灵，有些人还有权当众表演他和超自然的东西接触时的狂乱。仪式必须竭尽全力，一丝不苟，因为新坎尼包尔正和超自然的东西在一起，人们的力量必须强大得足以把他从那里召唤回来。他们跳着各式各样有力的舞蹈，用各种世袭得来的力量召唤着他，但是，最初所有这些努力都是徒劳无益的。

最后，整个坎尼包尔社团以集体的狂乱，终于唤醒了这位新手。忽然，人们听到他在房顶上发狂。他揭开房顶的木板，一跃跳入人群。人们想把他围住，但枉费心机，他绕着火跑着，随后又从一个秘密的小门溜了出去，只留下他带着的圣杉枝。整个社团的人随之向森林方向追去，这时人们又看见了他，这样，他三次显而复没，当他第四次出现时，一位老人挺身而出，人们称他为"诱饵"。这位坎尼包尔向老人冲过去，抓住他的胳膊就咬。

人们这才一拥而上把他抓住，带回举行仪式的房子。他失去了理智，乱咬那些抓住了他的人。来到举行仪式的房前，人们无法将他弄进屋里。最后，那位负责和他一起进门的妇女裸露着双臂捧着那具准备好的尸体走上前来，她面对着那位坎尼包尔，边舞边退，诱他进门。他仍不受诱惑，但是他又爬上屋顶好长时间以后，从那被揭开的地方跳出来。他疯狂地手舞足蹈，不能自己，在一种极特别的颤栗中他浑身的肌肉都在不停地抖动，克瓦基特尔人认为这样的颤栗就是狂乱。

在坎尼包尔出神的时候，他一次又一次地伴尸而舞。也许，冬庆礼仪中最引人注目的酒神狄俄尼索斯式的花招是最后驯服坎尼包尔和开始他四个月的禁忌。按照克瓦基特尔文化中所流行的观念来看，这是以一种极端的方式表现了那种蕴于恐怖与禁忌之中的超自然的力量。

这种仪式由四位术士领头，他们都有那种世袭得来的驯服坎尼包尔的超自然力量。这新手狂不自已，人们想抓住他，他却疯狂地四处乱跑。他不能跳舞了，因为他疯得太厉害了。这四位术士用不同的驱魔仪式，试图与那位出神的坎尼包尔“相通”。他们先试着以火驱魔，拿烧着了的雪松皮在他头上划圈儿，直到他被降服为止。接着，他们试着以水驱魔，程式上先用火把一些石块烧热，然后再用这些石块温热一箱水，把热水浇在这位新手的头上。尔后他们把雪松树皮做成一个象征狂乱中的坎尼包尔的形象，把它放在火上烧掉。

然而，最后一项驱魔术是用经血来完成的。在西北海岸，人们把经血看成是世界上最脏的东西。行经期的妇女都被隔离起来，她们的出现会使任何萨满活动变得毫无效力。她们不能蹦过溪流，也不能走近海边，唯恐冒犯了大马哈鱼。尽管人是萨满

医术治死的，人们还是惯于把死因归于那种意外的现象：比如造屋的雪松树皮上有一块经血的痕迹。因此，为了最后给这位坎尼包尔驱魔，一位术士手持沾有四位最高层妇女的经血的雪松皮，熏这位坎尼包尔的脸。当这种驱魔术生效时，这位坎尼包尔的舞蹈动作逐渐变得理智起来，等到第四轮舞蹈时，他被驯服了，平静了下来，再也不疯疯癫癫的了。

西北海岸各部落的这种酒神狄俄尼索斯式的倾向，不仅在他们的种种入会仪式和礼仪舞会上，而且在他们的经济生活、战争和丧事中同样强烈地表现出来。在这一点上，他们与阿波罗式的普韦布洛人极不同，而是和北美大多数别的土著居民一样。另一方面，他们的奇特的文化模式又是由他们特有的有关财产和理财的观念错综复杂地交织而成的。

西北海岸各部落都有大量的资产，而且对这些资产的所有权的划分是极严格的。说它们是财产，是指它们是世代相传的动产，而世代相传的动产和资产才是社会的真正基础。这里有两类资产。土地和海洋是由一群有亲戚关系的人共同占有的，而且传给这一群体的所有成员。这里没有农田，但亲族群体却占有狩猎场，以及采野果挖野草根的地盘，外人不能擅入这个家族的领地。家族占有的渔场划分也极严。一个地方的这群人常常不得不远道去那些属于自己的海滩，他们只能在那里挖蛤蜊，而临近他们村庄的海滩可能为另一族系所占有。这些地方很久以来就被作为财产把持着，以致村址变了，但产蛤蜊的地方的所有权没变。不仅海滩，甚至深水海域也是各归各的。比如，捕捞大比目鱼的海域属于某个家族，他们就用双面界标把这一海域围起来。此外，为了捕捞太平洋烛鱼，人们把河流也分成了几段，每逢春季，各家纷纷远道赶来，在自己的那段河道打鱼。

然而，还有另一种以不同方式占有的更有价值的财产。这不以生活资料所有制的方式来占有，它可以带走，这是克瓦基特尔人的所有权的主要表现。这类极有价值的东西，就是高于物质福利的种种特权。其中很多是物质性的东西，比如，有名的房产、汤匙和记宗谱的纹饰，但大多数则属于非物质性的资产，比如：姓名、神话、歌曲，以及种种足以令一位富人自豪的殊荣。所有这些特权虽然是由某一血缘族系延续的，但并非共同占有，而是暂时为某一个人所有，他独揽由此而来的种种权力。

在这些特权中，最重要的，作为所有其他特权基础的，就是贵族的头衔。每个家族、每个宗教社团都有一系列名头，个人则按其继承权和财力分得其一。这些头衔确定了他们在部落中的贵族地位，还被用作个人的名字。但按照传统，它们的数量自天地之始便无增无减。谁荣获了这样一个名头，他便接受了他那些祖先生前享有这一名头时所有的盛誉，要是他把这一名头传给了他的继承人，他就再也不能把这些权力当作他自己的来用了。

能否接受这样一种名头，并不仅仅根据血统。首先，这些头衔就是长子的权力，而其他儿子则没有资格，他们被贬为平民。其次，享有一种头衔的权力也必由占有大量的财富来表明。这里妇女们所致力的差事不是操持家务，而是编织大量的草席、篮子和雪松皮铺垫，这些东西为同一目的藏在男人们做的贵重的箱子里。男人们还积累独木舟和用作货币的贝壳或角贝。富豪们拥有大量的商品，间或也用这些东西做一点有利息的借贷，这些商品象钞票一样从这人的手到那人的手，同时也就使特权的继承合法化了。

这些资产是一种复合金融体制的货币，它是通过一种超常

利率的收集而运转的。借贷的年息一般为百分之百。个人的财富是按有息贷出的财产数量计算的。此地海产食物丰富易得，从海洋能得到源源不断地供给作为货币的贝壳；而此处还用一种虚构的大面值货币单位，“铜币”。没有这些条件，这样的高利贷是根本不可能存在的。这里有一种用本地铜蚀镂的铜币，每块面值高达一万多条铺垫。当然，这些铜币本身的价值极小，它们的面值要按照上次交易的成交额来计算。此外，在任何重大的交易中，偿付款的积累从来就不是一个人的事情，主办人是整个地区群体的挂名首领，而在部落之间的交易中，主办人则是整个部落的挂名首领，这些主办人需要控制他们那个群体的所有个人的商品。

每个人，不论其有何种潜在的重要身份，也不管他是男是女，当他还是一个孩子时就加入了这场经济竞争。婴儿时期，他的家族赐给他一个名字，这个名字仅仅表示了他的出生地。到他该接受某一表示更重要身份的名字时，家里的老大便交给他一些铺垫去发售，他一接受这个名字，马上就到亲戚中去发售这些东西。那些收到这个孩子所赠礼物的亲戚，都要当场付款，并附加额外的利息。在此不久以后的一次公众交易中，作为这些受礼者之一的某个首领出售财产时，他要给予这个孩子多于所收礼物的两倍的东西。年底，这个孩子必须以百分之百的利率偿还那些最初资助他的亲属，但他以自己的名义留下所剩财产，这和那部分作为最初股本的铺垫的价值相等。以后几年里，他就出售这些东西，而且收利息，直到他准备好去偿付他最初在传统的散财宴上被命名的费用为止。他备好了费用，便把所有的亲属和部落中的长者召集在一起。在众人面前，当着部落首领和长者的面，父亲就让给他一个名字，这个名字标明了他在部落

中的地位。

从此以后，这个孩子就在本部落有头衔的人们中间占了一席传统地位。此后，在数次他发起或参加的散财宴上，他陆续获得一些越来越显赫的名头。一位有某种重要身份的人换名就像蛇蜕皮一般。他的名字标明了他的家族关系、他的财富，以及他在部落组织中的地位。不论是何种赠礼场合，是婚礼还是他孙子的成年仪式，或者是对某一敌对的首领发出部落间的挑战，主人都会利用这些场合来使某一新名头及其特权的继承生效，有时是为自己，有时是为他的继承人。

在克瓦基特尔人中间，对于这种继位，婚姻起着极其重要的作用。在他们的北面，其他的西北海岸部落属于母系氏族，地位也是按母系血缘代代相传的，尽管在部落中担任着实际职务的都是男人。相反，克瓦基特尔人一开始就是生活在地区性群体中的，而且男人们都在他们父辈的村子里成家。甚至在大动荡中，他们也没有完全抛弃他们社会的这一古老的基础，而是取了一种折衷的办法。他们逐步地通过婚姻来使大多数特权世代相传下去，也就是说，一个男人应把他的特权传给那个和他女儿结婚的人。但这些特权只不过是由这位女婿来控制，并不成为他的个人财产。因而，女婿只是受托为授权人的亲属们，尤其是为他女儿的孩子们保管这些特权。虽然，并不存在母系群体，但通过这种方式，母系的继承却得到了保障。

在子女出生或成年时，特权和财产就作为一种回报赐给女婿，这是对他们家当时的新婚财礼的回报。换言之，娶老婆就像是作买卖一样。和经济交易中一样，一手交钱，一手交货。新婚财礼数愈大，新郎的那个克兰就愈感荣耀，但这些支出必得以高利偿还，这通常是在长子出生时的回赠仪式上进行。据说债一

还清，妻子就被她的家人救出来了，而她结婚也就被说成了“无缘无故被拘在（丈夫的）家里”。这时，丈夫就得再破一笔财以留住妻子，而岳父也要再转一笔财富给他作为回报。这位岳父一辈子都要以这种方式，在后代出生和成年时把他的财富和特权传给他女儿的丈夫，可为的是那些孩子——这桩婚事结下的果。

在克瓦基特尔人中间，宗教组织纯系世俗组织的翻版。正如部落是由那些拥有贵族头衔的世系来组织的，宗教组织也是由有超自然力量的社团组织的，像坎尼包尔、熊、愚人这类社团。和世俗家族一样，他们也有专用来排名次的方法，在宗教僧侣集团和世俗社会中都不是头面人物的，就没有什么地位。一年分成两期。夏季，部落的世俗组织当权，人人都按各自相应的贵族头衔次序排座次。冬季，所有这一切就都被放在一边了。自冬庆礼仪上的超自然神的哨声起时，便禁用世俗的名字称呼别人，围绕着这些头衔建立起来的整个社会结构也就没用了。整个冬天，部落的成员都群集在各自的引他们加入超自然社群的神灵名下。冬庆节期间，每个人都按他作为坎尼包尔、熊、愚人这些社团，以及一些别的社团成员的名声的显赫程度来排座次。

然而，对比之下，差别并不像我们想象的那么大。正如世俗贵族的头衔是由族亲世代相传的一样，宗教社团的高贵头衔也是如此。在应诺婚姻财礼时，头衔的传继是个主要项目。加入坎尼包尔社团或愚人社团的仪式，就是接受因出身、婚姻而有的种种特权，像别的世俗特权一样，这种特权的继承也要通过销售财产而生效。因此，在这按宗教隶属关系来组织部落的季节里，显贵家族并非放弃了他们的世袭地位，反而恰恰是在这个时候，他们显示了另一种特权，那种和他们在部落的世俗组织中所把持的那些特权一样的特权。

这是一种游戏，是使所有特权和头衔生效并得以适用的游戏，这些特权和头衔可以因各种世袭、馈赠或联姻而得到，西北海岸的印第安人都很喜欢这种游戏。每个人都不同程度地投身于这种游戏，而被拒之于外则是奴隶才受的奇耻大辱。在这种文化中，对财富的控制早已远远超出了任何有关经济要求及其满足的现实主义的范围。其中包含了诸如资本、利息和显阔之类的观念。财富不只是经济商品，甚至再加上那些垫箱子底的赠品和除了交易就无用的东西也还不行，这里更有特色的财富是那些毫无经济功能的特权。歌曲，神话，首领的房椽，极至爱犬和独木舟的名字也都是财富。种种高贵的特权，诸如把舞蹈者捆到柱子上的权力、生产舞蹈者抹脸的油脂的权力、撕碎雪松皮再让舞蹈者扫干净的权力等等也都是财富，都在家族血亲中代代相传。邻近的贝拉库拉人① 那里，家族的神话成了极有价值、极珍贵的财产，为此，族内婚成了贵族的习俗，以免使这样的财富落入那些生来就不该得到它的人手里。

许多方面都清晰地表明，西北海岸那种对财富的控制不过是对我们自己的经济体制的一种拙劣的模仿。这些部落并不利用财富去为自己换取等价的商品，而是在他们玩的一种游戏中作为一种恒价资本。他们把人生视为一串阶梯，每一级都是授予他们种种特权的名义。每向上爬一步都要搭出去大量的财富，不过会有人以高利偿还的，从而使得向上爬的人有可能指望再次升迁。

然而，财富与贵族头衔的效力之间的这一基本联系只是这幅图景的一部分。财产的分配不可能那么简单。西北海岸的人

① 贝拉库拉人(Bella Coola)，北美太平洋沿岸印第安人，他们的村落多在迪安河、伯克河上游及贝拉库拉河下游等地。——译注

之所以关注贵族的头衔、财富、纹饰和特权的根本原因，揭露了这种文化的主要动力：他们利用这些东西是想在竞争中羞辱他们的对手。每个人都根据自己的资历，不断地和所有的人竞争，并力图在财产分配中大大超过别人。一个刚刚第一次收到财礼的男孩，就会选择另一个年轻人来接受他的礼物。他选的这位年轻人假如一开始还不认输，那他就不能拒收礼品，他迫不得已就豁出一笔不相上下的财产去盖过这份礼。该还账时，如果他不能以双倍于最初那份礼的财产连本带利还清，那他就丢了脸，也丢了份儿，而他的竞争对手的声望则相应提高。如此开始的竞争会延续终身。如果谁成功了，他就会以日益增长的财产来进行竞争，同时也会遇到越来越难对付的敌手。这是一场斗争。他们说："我们打仗，用的不是刀枪，而是财产。"假如一个人给出去一枚铜币，从而战胜了他的敌手，这就像在战场上打败了他一样。克瓦基特尔人认为两者并无二致。他们有一种舞蹈，就叫做"带血入室"。据说，人们跳舞时手拿的毒芹花冠代表着从战场带回的脑袋。他们边跳边把这些东西扔进火堆，喊着它们所代表的敌人的名字，叫着看着这些花冠被熊熊烈火燃尽。不过，这些花冠也代表着他们已经给出去的铜币，他们叫喊的名字实际上是那些他们在财产分配上所击败的那些对手的名字。

克瓦基特尔人干事情为的都是显示自己比对手优越。这种对优越感的意愿表现得淋漓尽致，而且是以一种毫不掩饰的自夸和嘲弄别人的方式表达出来的。用其他文化的标准来衡量，下列克瓦基特尔人的首领们在散财宴上的讲演纯属恬不知耻的妄自尊大。

> 我是那令人自愧不如的伟大的首领。
> 我是那令人自愧不如的伟大的首领。

我们的首领使人自惭形秽。
我们的首领使人面生妒意。
我们的首领功盖一世，
屡屡赐各部落以盛宴。

* * *

我是唯一的大树，我即首领！
我是唯一的大树，我即首领！
各部落皆在我麾下，
诸君请屋后居中而坐，
我是赐财与你们的第一人，众部，
我是你们的鹰，众部！

* * *

带上你们的家产，众部，
谁要想算清：
高贵的制币人——这首领所白白给出去的财产，
那可是白费劲儿。
走，升起这高不可攀的散财柱，
因为这是唯一的粗树，
是各部落的唯一的粗根。
我们的首领就要在屋里发怒了，
他就要愤怒起舞。
我们的首领就要狂怒起舞了。

* * *

我是雅癸特兰利斯，我是克罗迪，而且也是思威德①，

① 雅癸特兰利斯(Yaqatlenlis)、克罗迪(Cloudy)、思威德(Sewid)均为该首领在不同时期所得的头衔、标志其特权等级的名头。详见下文。——译注

我是唯一的至尊，我是烟草主，是邀请者。这些都是我无论走到哪里，娶那些部落首领女儿为妻时接受结婚礼物用的名字。因此，我觉得那些下等的酋长们所说的话实在可笑，他们竟妄想以毁我的名誉来打倒我。他们谁能比得上我的先辈的首领们所做的事？世上的所有部落都因此而闻我大名。只有我从先辈那里继承下来的首领地位才施了这样大笔的财来大摆筵席。而别人只能试着模仿我。他们是想模仿那位首领，我的祖父，他是我们家的根。

* * *

我才是这些部落的第一人，
我才是这些部落的唯一者，
那些部落首领都只是地区首领，
我才是此间的唯一首领，
我在来宾中寻找如我一般的至尊者。
我却未能发现一个，
他们从不会回请你去赴宴，
这些无人照管的孤儿，这些可怜的人，
这些部落的首领，
他们这是丢自己的脸，
我要是他，就把这些海獭给首领们、客人们，
给那些部落的首领。
我要是他，就把独木舟送给首领们、宾客们。

每逢重大场合，首领的侍从们就唱起这些自夸自负的赞美诗。这是他们的文化的最富特性的表现。他们认可的所有动力都集中于那种显示优越感的意愿。他们的社会组织、经济体制、宗教，以及他们的生与死往往都是表现这些的渠道。他们所理

解的胜利包含着公开对敌手大加嘲弄与蔑视，按照他们的习俗，这些敌手又是他们请来的客人。在一次散财宴上，主人们雕刻了几尊真人大小的塑像，用来嘲弄那位来接受铜币的首领。人们以条条凸起的肋骨象征他的贫穷，以某些下贱的姿态象征他的低微。主人们还唱着那些轻辱客人的歌：

哇，太不象话。
哇，太不象话。
转过你们的脸去，
我就能打我这些同是首领的伙伴，来出出气。
他们只是装模作样；他们翻来复去卖的是一枚铜币，
而且是把它卖给那些小部落的头儿们。
啊，莫求人怜悯，
啊，莫徒劳地求人怜悯，
举起你们的手，还伸着舌头，
我只能嘲笑他，我笑他，
在他屋里，他那散财宴的屋里、请客的屋里，
却空空如也，让我们去挨饿。

*　　　　*　　　　*

我之所以笑，
是笑他这种窘境
他根本说不出他的祖辈谁当过首领。
这贱人的祖辈没人当过首领，
这贱人从未从祖父那里继承什么名头，
这贱人只配干活，
这贱人只配卖苦力，
他之错，错就错在，在这世上生来下贱。

这便是我笑他的缘故。

*　　　　*　　　　*

我就是那无敌的大首领，
我就是那无敌的大首领。
噢，你们就这么干吧！
我笑就笑那些在这世上，
兜着圈子，玩命干活，却失了身份的人，
笑那些拜倒在真正的大首领名下的头儿们，
哈！可怜可怜他们吧，
在他们那干瘪稀疏的头上倒点儿油，
那些从不梳理的脑袋！
我笑那些拜倒在真正的大首领名下的头儿们，
我就是那使人自惭形秽的大首领。

西北海岸的整个经济体制都用来为这样一种如醉如痴的情感服务了。一个酋长可以有两种手段获得自己梦寐以求的胜利。其一是以赠对手一笔按规定利息他还不起的财产来羞辱他。另一是销毁财产。在这两种情形中，付出的财产都要求偿还，尽管在第一种情况下，赠者的财产是增加了，而在第二种情况下，他自己毁掉了那些东西。就我们来看，这两种方法的结果是截然相反的，而对克瓦基特尔人来说，它们不过是征服敌手的两种相辅相成的手段，人生的最高荣誉就是彻底毁灭的行为。恰似出卖一枚铜币，这也是一种挑战，总是在反对某个敌手时才这么做，此后，这位敌手为了免遭羞辱，也必须销毁相同数量的值钱的东西。

销毁东西有各种形式。在种种盛大的散财宴上，消耗大量的太平洋烛鱼油，这也被看成是在比着毁东西。这种油不仅慷

慨地供客人们食用，而且也倒在火里烧掉。由于客人们临火而坐，燃油之热使他们难以忍受，而这也被看成是竞争的一部分。为了免遭羞辱，他们还得纹丝不动地呆在那儿，尽管火焰熊熊都窜到了房椽上。这时，主人面对烧掉房子的危险，也必须摆出毫不在意的样子。有的最大的首领还在房顶摆了一尊人雕像。人称之为"吐油人"，在它的身上装着一根管子，昂贵的太平洋烛鱼油从它的口中缓缓地流出，滴在房里的火堆上。如果这次耗油的盛宴胜过了客方首领以前所赠的东西，那这位客人就必须离开这栋房子，着手筹办一次偿还盛宴，而且要超过他的敌手办的这次盛宴。如果他认为这次盛宴并没有胜过先前他办的那次，他就会对主人大加凌辱，这时主人就得再用别的办法来建立自己的威望。

为了达到这个目的，主人会让他的侍从去把四条独木舟砍成碎片，然后把碎片拿来扔进火堆里。他可能杀死一个奴隶，也可能砸碎一枚铜币。但并非在散财宴上砸碎的所有铜币都算占有者的财产损失。铜币的毁坏分许多等级，一位首领觉得这种场合并不值得以一枚昂贵的铜币作为礼物，那他可能只砍掉铜币的一部分，随后他的敌手也必须从一枚价值相当的铜币上砍下一部分。这时像整枚铜币都给出去了一样，按同样的程序来偿还。在与不同对手的竞争中，一枚铜币可以散在沿岸数百里范围的许多部落里，最后一位大首领成功地获得了这些分散的碎片，他就把碎片铆接起来，这枚铜币的价值顿时大增。

按照克瓦基特尔人的哲学，下面说的这种毁坏铜币的活动，只不过是习惯作法的一种变形。一位大首领会把自己部落的人都召集起来，并宣告散财宴的开始。"我是如此的自豪，我就要在这个火堆上杀死我的铜币丹达雷玉，它正在我屋里呻吟。你们

都知道我曾为它付出了多大的代价。我用四千条铺垫把它买来。现在为了战胜我的敌手，我要砸碎它。为了你们，为了我的部落，我将以我的房子作战场。乐吧！诸位首领，对你们来说，如此盛大的散财宴还是头一次。”这位首领把他的铜币放在火上烧毁了，要不他就在一个大海岬把这铜币扔进海里去。这时他毁了他的财富，却获得了举世无双的声望。他取得了胜过敌手的最后的优势，而他的敌手或者必须毁坏一枚价值相等的铜币，或者以败者的身份退出这场竞争。

首领的行为就应傲慢而又专横。首领的作用若过于专横跋扈，在文化上也有一种必要的钳制。他不能随意毁坏财产以至使他的人民完全穷困潦倒，他也不能随意参加那种对他的人民说来是灾难性的竞争。他们把旨在限定他的活动的这一重大社会钳制表达为这样一个道德禁忌：禁止过火行为。过火行为总是危险的，每位首领都不得逾越此界。我们还会看到，这些由习俗所强加的界限容忍了许多极端的行径，但如果一位首领手伸得太长，想越过他的权力而要求部落的支持，那么这种钳制就总是等在那儿了。他们相信，操之过急的人总会错过良机，这种人就再也不会受到他的同伴们的支持。社会设置了种种限制，尽管这些限度在我们看来有点儿稀奇古怪。

在西北海岸，允许在这种限度内来表达显示优越性的意愿，在他们那些散财宴交易的每一个细节里都表现出来了。盛大的散财宴的请帖往往一年前或更早些时候就送出去了，各部落贵族们那些满载货物的船只纷纷远道而来。主人就开始卖那枚铜币，一边自卖自夸着，说他的名头和他那枚铜币如何了不起。他们挑逗那些来客让他们把那些备作回赠礼物的财产拿出来。客人们开始是报出远远低于实价的数，一步步把价码提高。卖主则

以嘲弄的口吻来接受每次加码："你觉得你报够啦？你真的要买这枚贵重的铜币，你报的还不够。你还得加；你还得多给。这枚铜币的价钱要合于我的身价。我还得再要四百。"买主回答道："行了，头儿，你没亏"，接着马上就把他所要的铺垫送来。帮他计数的伙计大声地数着，并和那些围观的人们说："呀，诸位，你们知道我们怎么买铺垫了吧？他们买铜币，我的部落就强了。他们不像你们。我在这儿数的这一堆是一千六百条铺垫。克瓦基特尔的诸位首领，这话是我对那些不懂得怎么买铜币的人说的。"他清点完后，他的首领便起身对人们说："现在你们知道我的名气了。这就是我的名气。这就是我的名气的份量。这座铺垫堆成的山耸入我们的天堂。我的名气就是克瓦基特尔人的名气，诸位，你们不可能像我们这样干。听着，下回我会请你们来买我的。可诸位，我并不盼着你们来买我的。"

但是，卖这枚铜币这只是开了个头。卖方的一位首领起身，反复数叨他的高贵和种种特权。他讲到自己那神话里的祖先，又说："我知道怎么买铜币。唉，你总说你是个富户，是个头儿，你以前没掂量过这枚铜币吧？这位，再给一千条铺垫就行了。"用这种方式，铜币的价格又继续上涨，一直到三千二百条铺垫才定价。随后，盛这些东西用的那些贵重的箱子也被卖铜币的要走了。所有这些东西都拿走了。买主还得再送些礼物"来给铜币的所有者添彩"。买铜币的应诺送齐这些东西后，说："听着，诸位首领，用这条价值五十条铺垫的独木舟来给你们添彩吧，再加上这条价值五十条铺垫的独木舟，还有一条独木舟，也值五十条铺垫，再加这二百条铺垫吧。好了，这就有四千条铺垫了，就这么敲定了。"卖主答道："就这个价吧。"可这还没完，买主对铜币的所有者说："喂，这位首领，你认这个价了？你认价太快了。你

肯定把我想得太可怜了。头儿，我是一个克瓦基特尔人，我是那些克瓦基特尔人之一，世上所有部落都以他们的名字命名。我还没和你讨完价你就卖了。你在我们面前也太丢份了。"他派随从召来他的妹妹和王妃，再赐给对手二百条铺垫还有"王妃的衣服"。这就又给这五千条铺垫上加了二百条。

这大致就是买一枚铜币的过程。在高贵的首领之间的这种竞争中，作为这种文化的核心的亵渎与敌对找到了自由发泻的机会。有关"飞毛腿"和"掷远者"这两位克瓦基特尔首领的冲突的故事告诉我们这种竞争是怎么变成了公开的敌对的。这两位原来是朋友，有一次，"掷远者"邀他这位朋友的克兰来参加一次大麻哈鱼子宴，可却没有当心侍弄干净独木舟上的鱼油和鱼子，这就不够有诚意了。"飞毛腿"便把这看成是一种粗鲁的侮辱。他拒不吃这些东西，脸遮黑熊皮铺垫，席地而卧，他的那些亲戚见他不高兴，也依样仿效。主人催他们进餐，而"飞毛腿"却让他的发言人向主人抗议这种侮辱："我们的首领可不会吃你们拿来的这些脏东西。哼！卑鄙的家伙！""掷远者"则反唇相讥："就算你说得对。听你的口气好像你真是腰缠万贯了！""飞毛腿"回答："我确实有的是钱"，随即他派侍从取来他那块名叫"海妖"的铜币，接过来，随手就扔进火里了，"压压他们的气焰。""掷远者"说着也让人去把他的铜币取来。他的侍从把他那块名叫"斜眼瞧"的铜币拿来，他也把它扔进火堆里，"让火着起来。"可"飞毛腿"还有一枚铜币叫"鹤"，他又派人取来，扔进火里说，"闷住！""掷远者"没有别的铜币了，也就不能再加柴续火了，这样，他头一个回合就输了。

次日，"飞毛腿"回请一次盛宴，派他的侍从去邀请"掷远者"。这时，"掷远者"已用足够的财产作保，又借来了一枚铜币。

因此，酸苹果和鱼油端到他面前时，他也以“飞毛腿”昨天讲过的话拒绝，并派侍从拿来铜币“走着瞧”，用这枚铜币灭了对手的火。“飞毛腿”起身讲道：“现在是我的火灭了，但等等，坐下坐下。看看我要干什么。”他们装得像一群傻子在狂颠乱舞，他也在其中，边跳边毁了他岳父的四条独木舟。他的侍从把这些碎片运到举行宴会的屋里，堆在火堆上，以雪因“掷远者”的铜币扑灭了他们的火而带来的耻辱。这样一来，他的客人要么不顾一切呆在原地不动，要么认输。“掷远者”的黑色熊皮铺垫被烧焦了，下面的双腿被烫起了泡，但他纹丝不动。直到火焰渐渐熄灭之后，他才若无其事地站起身来，享用着盛餐，以此来表示他对敌手的放肆毫不在意。

从此，“飞毛腿”与“掷远者”的敌对公开了。他们决意以举办各种加入秘密社团的仪式来比个高低，这当然要利用他们的宗教特权而不是世俗特权。“掷远者”秘密地计划举行一次冬庆礼，而“飞毛腿”通过密探得知了这个消息，决心要超过他。“掷远者”为一个儿子和一个女儿举行了仪式，而“飞毛腿”则为两个儿子和两个女儿举行了仪式。这样，“飞毛腿”便大大压倒了对手，当他的四个孩子从隐居的地方回来后，舞会的兴奋达到了极点，他找来一个奴隶，让“愚人舞者”和“灰熊社团”揭了他的头皮杀了肉让那些坎尼包尔们吃了。他把这张头皮给了“掷远者”，而后者当然比不了这种绝活了。

“飞毛腿”还在另一方面也赢了。他的两个女儿已经成了“征战舞者”，她们要人们把自己放在火上烧。人们围着火堆搭起了高大的柴墙，她俩被捆在木板上，准备送进火堆烧死。其实，是有两个奴隶被打扮成真的“征战舞者”的模样，也被捆在木板上丢进了火堆。而“飞毛腿”的两个女儿却躲了四天，然后，她们

从烧剩下的奴隶骨灰里钻出来，好像是她们重返人世了。“掷远者”再也没什么招数能和这么大规模的显示特权的作法比了。他只得带着他的人马去和努特卡人[①]打仗。后来，只有一个人回来告诉人们，他们战败了，其余的人全部战死了。

据说，这是一个真实的故事，而且还有许多目击者描述了其他一些竞争，只是竞争的首领们显示其高贵的作法各有不同而已。曾有这样一次竞争，参与的人照理现在还在世，一位首领想用七条独木舟和四百条铺垫“压灭”对手的火，而主人则以火上浇油相抗。房顶着了火，整个房子就要烧毁了，而那些人却假充冷静地坚守各自的位置，并派人去取更多的财产堆在火上。“此时那些去取铺垫的人回来了，他们把二百条铺垫盖在主人的火堆上。这些铺垫‘把火压灭了’。接着主人拿来了更多的野生浆果和酸苹果，外加他女儿跳舞时带着的那枚铜币，他把这枚铜币扔进火里。四个小伙子一勺勺地把油浇在火上，油和铺垫一起烧起来。主人又盛起一勺勺的油四处泼向对手们。”

这类竞争真是奢望到了极顶。他们的理想人物的形象正是以这样一些竞争的方式来勾画的，他们所特有的那些动机皆被认作美德。一位年迈的女首领，在一次散财宴上这样告诫她的儿子：“我的臣民们，我特意对我儿子讲几句话。朋友们，你们都知道我的名气。你们也知道我的父亲，知道他曾经用他的财产干了些什么。他是不顾一切，从来不在意他干的事的。他把奴隶拿来要不就卖了，要不就杀了。在设宴的屋里，他把他的独木舟烧了、毁了。他把海獭皮要么卖给他自己部落里的对手，要么卖给别的部落的首领，要么割成碎片。你们知道我讲的都是实

① 努特卡人（the Nootka） 北美西北海岸印第安人，聚居于温哥华岛西南岸及华盛顿州西北的弗拉特里角。——译注

话。我的儿，这就是你父辈为你开出的路，你只能沿着这条路走。你父亲不是一个普通的人，在考斯吉摩人①中他是一个真正的首领。像你父亲那样干吧！要么撕烂这些不值钱的铺垫，要么把它们卖给和我们作对的部落。我的话完了。"她的儿子答道："我决不会堵住父亲为我开出的路。我决不违反首领为我立下的规矩。我要把这些铺垫给我的对手。我们眼下进行的战争壮丽无比。"他把那些铺垫分了。

在西北海岸，以这种形式分发财产的事屡见不鲜。其中许多情况看来已远远不是经济交易了，对于在克瓦基特尔人中间的婚事、丧事或一件偶然的事中的行为本身，也只有当搞清了作为这些行为之基础的特殊心理之后，我们才能弄明白。在这种文化里，人们对两性之间的关系、宗教、甚至灾祸是否精心，都依它们是否为借分发或自毁财产来显示优越提供机会而定。这类机会主要是指继承人受封、婚礼、接受与显示宗教权力、丧葬、战争，还有灾难。

继承人受封显然是一次毫不掩饰地标榜自己高贵的机会。每个名头，每项特权都必须赠与某个男性的继承人，而这种赠与必须通过那种独特的财产分发和自毁才生效。新受权人当然得裹上"一副财富的盔甲"。这类散财宴是件重大而复杂的事务，但这些活动的基本特征却相当简单。下述"为了他的王子的名字——特莱索蒂瓦利斯的高贵"而举办的散财宴就很有特色。这是为同一血缘的所有部落举办的一次盛宴。众人到齐后，这位首领——特莱索蒂瓦利斯之父——做出一种惹人注目的表示，申明是家族神话传说给了他这样的特权，而且宣布他儿子要改名

① 考斯吉摩人(Koskimo) 北美西北海岸印第安人的一支。——译注

了。现在这位继承人就要接受一个按传统说来是王子的名字了，而且准备以他的名誉来分发财产。舞会达到高潮，合唱队以这位父亲的名义唱起了一首专为这位继承人而作的歌：

设法让他得到这枚〔铜币〕，我总用它来战胜敌手。

莫求人怜悯，臣民们，

伸出你们的舌头、收回你们的手。

这时，年轻的王子手捧铜币丹塔雷玉从里屋出来。他的父亲带有煽动性地告诫他："啊，你真高贵，首领特莱索蒂瓦利斯！你真的希望这样吗？让这有名的铜币，让这个丹塔雷玉在火中死去，真是你最大的愿望吗？别辜负你的特权！真的，你是那些挥金如土的首领们的后代，他们就是这样来处置那些有名的铜币的"(比如，把它们砸碎)。他儿子伴着一整套礼仪把这枚铜币砸碎了，在他的敌手中间把它分了，对客人们说："我走的是我的首领、我的父亲开辟的路，走在这条路上的是一位挥金如土、心狠手辣的首领，一位无所畏惧的首领。首领们，我这话的意思是，我为你们，臣民们，跳着舞砸碎了丹塔雷玉！"他把别的财产也都分了，继承了父亲的首领地位。

这类散财宴也有不一样的，为首领家里的最高阶层的妇女，首领的妹妹或女儿的青春期也举行这种礼仪。她们的名字也像继承人受封一样高贵起来，虽然排场小点儿。除了铺垫和铜币外，也还得收集大批财产准备分发，包括妇女的服饰，妇女们挖蛤肉用的独木舟，金银手镯、耳饰、筐篓、草席和石决明饰品等等。分财能使这位首领自感在成为一个成熟的首领的阶梯上又进了一级，用他们的话来说，就成了一个"经过世面的"首领了。

在西北海岸，为一位继承人所办的散财宴——且不说人们用它来自我庆贺，自我炫耀——并不直接就是和对手竞争，因

而，也并不像以婚嫁为中心的散财宴那样，能充分而恰当地表现出这个部落的文化。就像铜币买卖一样，婚姻也演成了一场战争戏。一位即将订婚的显贵会把亲戚们召集起来，组成一支战斗部队，向他们宣布："我们马上就要和这些部落打仗了，为把我的妻子领进这个家，请助我一臂之力！"人们马上去准备，不过他们用来打仗的武器是他们的铺垫和铜币。说到底，这场战争就是商品交易。

新郎为新娘所付的聘金像铜币买卖的情形一样步步涨价。新郎带着他的随从到新娘父亲家里参加一次晚会。每一位显贵都拿出一部分财产"把新娘从地面上抬起来"，"给她当个座儿。"数出来的铺垫愈来愈多，直到压倒岳父家的，显示出新郎的高贵。这两群人之间的冲突还有别的表现方式。也许男方这批人会武装起来，冲进新娘的村庄，而新娘的村庄也出来反击。这场激战可能谁也控制不了，也可能有人在混战中毙命。要不岳父就把自己的人马分为两列，手持熊熊燃烧的木棒，对面而立，而女婿带的这伙人则不得不忍着棒打从夹道中跑过。另有一些家族则有这样一种特权，即在举行宴会的屋里点一堆大得出奇的火，而新郎带的这批人必须围坐在火堆跟前，就是身上着了火也不能离开。这时，从一只雕刻的海妖——这可能是新娘家的另一种纹饰特征——口里吐出七个头盖骨，而新娘的父亲就来嘲弄新郎这伙人："当心！格瓦特森诺克斯！这就是那些求婚人的骨头，他们都曾来要我的女儿，可都从我的火堆旁跑了。"

象我们早已看到的，严格地说来，在这种场合所带走的并不是新娘，而是她有权传给子女的那些特权。新娘的婚价不过是一笔偿还债务的款项，岳父必须偿还数倍的财产。还债的机会就是子女出生或成年的时候。这时，岳父不仅要给女婿一些名

头和特权，也让他有权把这些东西传给外孙，这些都成了女婿的财产，可只是说他可以把它们传给自己选定的继承人，有时这些继承人不一定是他妻子的孩子，而这继承权却是妻子带来的。至于他想要在散财宴上用这些名头和特权的时候，就不行了。这就不是他的财产了。在一些最显贵的家庭中间，这笔聘金的偿还会拖到婚后多年，甚至直到这对夫妻的长子或长女到了加入显赫的坎尼包尔社团的年龄时才兑现。每逢这种场合，即将从岳父那里接受这一大笔作为偿还的财产的女婿，必须承办盛大的散财宴，并负责财产大分发，而岳父偿还的财产则资助了他的费用。这种礼仪旨在接受女婿的孩子加入坎尼包尔社团，而这位小伙或姑娘此时所接受的名头和特权就是对父母婚礼财产的偿还，而这是这场婚姻交易中最珍贵的财产。

偿还财产的数量和次数取决于家族有多高贵、子女多少，以及很多别的依每一婚姻情况而不同的考虑。不过，礼仪则是固定的，而且富有戏剧性。岳父先要准备好多年，偿还财产的日子快到了，他就收回所有的债款，积蓄足够的吃的、铺垫、箱子、盘匙、水壶、手镯和铜币等等。手镯系在棍子上，每根棍子系十只，匙和盘子则捆在长绳——“独木舟的锚绳”上。岳父家的亲戚们一块儿来帮助他，出钱出力来荣耀门庭，而这位女婿的亲戚们则身着节日的盛装，集聚在这位女婿家的平台上俯看着海滩上的盛况。岳父家这伙人在海滩上造了条“独木舟”，其实这是块几百英尺见方的沙地，是由很多装满了传家宝的礼品箱子铺成的，箱子上画着兽面，镶着海獭牙。他们把这位岳父收集的所有的东西都搬到了这条独木舟上。他们从船头牵出锚绳一直拴到这位女婿家的平台上，绳子系满了刻制的木盘和用山羊角作的很值钱的匙子。然后，这位岳父的所有亲戚都登上这条“独木舟”，

和女婿家的一伙人轮流唱着他们觉得有意思的歌。那位妻子——今天就是在还她的聘金——也和她父母一样呆在“独木舟”上，周身挂满了饰物，这些东西就要给她的丈夫了。在这种场合，这个盛大的舞会就是为她办的，这时，她正炫耀着自己的珠宝，那只鲍鱼壳作的鼻环太大了点，只能在她耳朵上才呆得住，两只耳环也太沉了，只得系在几绺头发上。她跳完了，这位岳父便起身把“独木舟”上所有财产都如数给了自己的女婿，主要的财产就是一只小匣子，里面装着标明宗教社团成员所应有的特权和名头的证物，这些都是为了让这位女婿的孩子能用才转交给他的。

一当把所有财产的所有权都给了这位女婿，他的朋友们随即手持利斧冲下来到这独木舟上，劈烂一只搭成这“独木舟”的箱盖，叫喊着：“我们装满货物的独木舟漏了，”而这位女婿就答道：“让我们欢心鼓舞吧！”这实际上是招呼人们弄沉这条“独木舟”，意思是说这位女婿马上就要在部落里分发这条船装的所有财产了。也就是说，他将把这些东西借贷出去，当然是有利息的，这会进一步使他的财产增值。这是任何一个人的事业的顶点，在这种场合，为这位女婿唱的歌表达的是一位处于权力顶峰的首领的胜利：

我要去把史蒂文斯山撕成碎片，
我将采其石以代我之火。
我要去把凯特斯泰斯山砸得粉碎，
我将采其石以代我之火。

一个野心勃勃的人只要结上四次婚就可以让自己的头衔越来越高，而随之也带来了越来越多的有价值的特权，也就可以收集数笔偿还聘金的财产。假若这种联姻称心如意，却没有可嫁

的女儿，这种转让也还可以进行。按他们的话讲，这位女婿可以娶岳父的“左脚”或“右臂”，或者他的身体上别的部分。这就是说，假婚可以象真事一样行同样的礼仪，并以这种手段来转让那些特权。在西北海岸，婚姻果真成了一种转让特权的形式上的方法，而且到了这种地步，那么很多部落间通婚中的这种转让所导致的那种由妒忌而引起的冲突情况就更使人吃惊了。一位贵族女子嫁给另一个群体，这对她那个部落的人来说，就是丢了那些他们本不愿传出去的舞蹈和特有的权力。真有那么一回，有一个部落极为愤怒，因为一位岳父从他们那儿学走了一种舞蹈，他又要通过一次联姻，把这种舞蹈传给另一个和他们敌对的部落首领。他们假意举办一个宴会，邀请这位岳父和他部落里的人。当那些人应邀而来的时候，他们突然冲上去，把这位岳父和他的许多朋友杀了。他们就是以这种方式来阻止把独享这种舞蹈的权力传给那位与他们敌对的首领，那位首领已经订了婚，而且在岳父偿还新娘的聘金时就能学会这种舞蹈了。然而，这位首领虽因岳父的死而不能学到他所渴望学会的舞蹈了，可他也不是那么轻易就能打发了的。他又和那位杀死他岳父的人的女儿订了婚，因此他又有权来要求学这种舞蹈了，这样，他就又获得了本打算在第一次婚姻中就得到的跳这种舞蹈的权力。

西北海岸的婚姻会以一切可能的方式来办成一种商业交易，而且都遵循着同一种特有的规则。如果一位妇女生了孩子，因而以足够的东西偿还了她的聘金，人们就认为她已由自己的血缘亲族赎回去了。那再让她“空守在他的房里”无疑是有辱丈夫的门庭。因而，这位作丈夫的就得为她付给岳父一笔财产，表明他不是一个贪财赖账的家伙。

假若双方对婚姻交易都有所不满，那么女婿和他岳父之间

就会爆发公开的冲突。比如，有一位岳父为了女婿最小的孩子取得成人资格举办仪式，赠给了女婿一批铺垫和一个名头。而女婿并没在这一带的敌对的群体中间分发这些铺垫，而只在自己的亲戚中间分了。这是一种极大的侮辱，因为这样做的意思就是这些礼物一钱不值，根本不配他显赫的名声。那位岳父就会以牙还牙，为报复对他的羞辱而把他的女儿和她的两个孩子领回自己村里，他打算以此对女婿进行一次毁灭性的打击。但女婿根本不在乎，干脆遗弃了妻儿，反而取得了优势。"这时他的岳父深感羞耻，因为女婿再也不会来还债以求见自己的孩子了。"这位女婿又娶了一个老婆，而且继续干着自己的行当。

又如，一位首领因其岳父拖着老不还礼，就不耐烦了。他雕刻了一尊他妻子的肖像，邀请部落里的人都来参加一次盛宴。当着众人的面，他把一块石头拴在肖像的脖子上，扔进火海。为了洗刷这种侮辱，岳父必须分发和毁坏远比他所有的多得多的财产。这样，以这种手段，这位女婿毁了自己妻子的上等人的声誉，而通过她也毁了他岳父的声誉。当然，这桩婚事也就完了。

一位自己不能继承贵族头衔的人，可以和上等人家的女子成婚，而跻身名门。这种人往往不是长子，由于人们习惯于长子继承，他被剥夺了上等人的资格。假如他婚姻顺利，而且能妥善应酬自己的债务，而且获得了财富，那么，有时他就能够在部落的大人物中立住身。但这条路极艰难。对于女方的家族来说，自家的女儿和一个平民结合，这简直是一种耻辱，通常婚姻中的财产交易也不可能了，因为新郎无力攒够那么多必不可少的东西。未经散财宴认可的婚姻被说成是"象狗一样粘在一起"，这种婚姻的子女也被当私生子那样看不起。如果妻子把她的贵族头衔都给了丈夫，那么人们就会说这个男人白拣了这些头衔，这

是女方家族感到羞耻的原因之一。"因为她以平民为夫，他们的名声遭到玷污，成了一种坏名声。"即使他积累了足够的财产，因而并不辱没他这些名头。那个部落里的人也会记住这些耻辱，首领们也会群起而攻之，并在一次散财宴上击败他，从而剥夺他的权利。例如，有一位贵族女子有个平民丈夫，他利用从白人那里挣来的钱，取得了上层贵族的地位，几位首领就把他们的所有铜币都集到一块来打败他。据说，为了使这个人永远惨遭羞耻，他们砸碎了三枚铜币，各值12000、9000和 18000 条铺垫，而这个觊觎高位者却无力收集 39000 条铺垫去买足够的铜币来和那些被砸碎的铜币相比。他就输了，而他的子女也给了别家，这样，他们作为具有一半贵族血统的人，就不会分担父亲的耻辱了。

婚姻并非谋取特权的唯一方式，最体面的手段是谋杀占有者。一个人杀了另一个人，他就获得了死者的名头、死者的舞蹈和纹饰。同样，有些部落由于原占有者抵抗而不能占有自己所垂涎的舞蹈和面具时，也可以拦劫一条正在航行的独木舟，杀死船上那个有权操持某种礼仪的人。这样，凶手便有权跳这种舞了，他往往会请他的首领或是兄长作主，接收他的侄子或儿子加入某个社团，再把死者的名头和他独享的舞蹈权转给他。当然，这种转让手段首先意味着，在行凶之前，凶手就早已了解了整套礼仪，包括歌词、舞步，以及圣物的用法。他要的不是有关这种礼仪的知识，而是作为财产的、拥有这种礼仪的头衔。凶手有权索取战争中的受害者的种种特权，这一事实无疑反映了西北海岸的早期历史状况，那时特权之争主要是以战争的方式进行的，而财产争夺显得并不那么重要。

在西北海岸一带，以杀人谋特权，不只是从人手里夺，而且这也是一种人们爱用的从神手里夺取权力的手段。一个人如果

遇到了一个超自然的东西，并杀死了它，这人就可以从这个神那儿得到礼仪和面具。所有的人都喜欢用在人与人的关系中所最信得过的做法来对待超自然的东西。而〔世界上〕这种大不敬却很少见，这远不是对超自然神所应有的敬畏态度，而是视杀死或羞辱超自然的东西为最值得做的事，在世上也不多见。只是西北海岸才有这种事。

不靠继承，也不靠购买，人们还有另一种方法可以获得某些特权，这就是成为一个宗教实践者。萨满术士是由超自然的东西，而不是由父亲或叔叔授与资格的，他是从超自然的神仙那里获得种种公认的名头和特权的。因而，萨满术士们是"按照神灵的秩序"来占有并行使特权的，但是他们所有的这些特权同样被认为是继承的特权，它们是按同一方式使用的。

成为一个萨满术士的传统方式，就是靠自己从一场重祸中复原。但并非所有大病痊愈的人都由此而成为萨满术士，只有那些把自己关在森林中的小屋里，以求神灵来治愈的人，才有这种资格。假如超自然神灵来他这儿了，并给了他一个名头和某些指令，那他就和别的继承特权的新成员一样要做一系列事。也就是说，他带着神灵的力量回来，展示他刚刚获得的种种特权，他宣布自己的名头，通过治愈某个病人来显示自己的力量，然后分发财产以使自己的新名头生效。从此，他就干起了萨满术士这行当。

比试声望的时候，萨满术士和首领贵族以同样的方式使用他们的特权。他们指名道姓地奚落对手们那些神秘的意图，和他们比着显示他们高超的力量。每个萨满术士都有一套和对手略有不同的招数，而他的支持者们则靠贬低别的萨满术士来吹捧他这套东西。萨满术士们有的是把病吸出来，有的是靠按摩

治病，有的能把丢了的魂招回来。一种惯用的伎俩就是把病从病人身子里弄出来，就是捉出一条“小虫”来。为了把虫捉出来给人看时不至有误，他们在上齿与上唇之间夹住一只鸟羽卷。他被请去治病的时候，他先用清水漱口，证实自己的嘴里没有藏东西。随后，他边跳着舞边吸，最后拍打自己的两颊，这样，他嘴里就充满了带血的唾液，他把那只鸟羽卷混在带血的唾液中一起吐在一只碗里，这些血被说成是他从病人发病的部位吸出来的。当他洗净这条“小虫”后，他拿这条“小虫”给众人看，以证明他已除去了病痛的原因。往往在治一个人的病时，会有几个萨满术士各试自己的力量，而那些表演失败的人便丢了面子，这和那个比铜币时输了的首领没什么两样。他们一输，要么无地自容而死，要么结帮杀害那个大获全胜的对手。一般人们都认为，不管是谁，只要他在萨满竞技中胜了，就会被败北的敌手杀死。萨满术士死是从来没人为他报仇雪恨的，因为人们认为，他的力量不仅能用来治病，而且也能用来伤人，而作为一个巫师，他是无权要求保护的。

另一方面，克瓦基特尔人中的萨满教和围绕着种种纹饰和证实名头有效的世俗竞争也是并行不悖的。正像加入坎尼包尔社团的仪式是为这种事儿所安排的一种富有戏剧性的表演一样，在别的地方梦幻被当作是与超自然的东西接触的个人经历体验，在这里却成了一种纯粹形式上的教义，在求获招数和训练帮手的时候，为了富有戏剧性地证实巫师的论断，那种神灵对个人的抚慰也尽遭白眼了。每个萨满术士都有一个助手，其实不如说是他的密探。这个助手的任务就是混到人群里，向他的主子报告患者究竟感到身体的哪个部位疼。如果萨满术士被叫去治病，他就能全神贯注于病痛的地方，以此显示自己神奇的力

量。如果有谁感到疲乏无力，密探也要报告。因而，在任何一般性的治疗中，那些萨满术士往往通过那种招魂的占卜来显示他们的力量，这时他们的密探乘舟远去，带回种种音信，都被说成是来自神灵的启示。

不论对于萨满术士自己还是对于信他们的人来说，他们以及他们的密探的种种诡计都不是一种无关紧要的事情。很多部族都认为超自然的力量都是通过人工操作的把戏自然地表达出来的。克瓦基特尔人却不这么想。只有当一个萨满术士陷入了绝境——像“善及天下”① 所遇的境况，他才承认，他那贪食的拨浪鼓咬了他的手，是他耍了个骗人的花招儿。这时，人们才知道“他是一个凡人，因为他那些萨满活动都是假的”。他带着莫大耻辱收场，这一年里就像着了魔似的。如果一个萨满术士的把戏被人识破，他也同样会失败。有一个通巫术的人常常从他的领口里掏出一只剥了皮的松鼠，让它爬上他的手臂。他带着这只松鼠跳舞之后，他要证明自己能让这只松鼠活过来，这时他的助手偷偷爬上屋顶，掀开一块木板，顺下一根细绳子，好让那位萨满术士偷偷地把那只松鼠拴在细绳上，骗人说好像是让它飞上了屋顶，然后再把它叫下来。观众看到他总是呆在屋里，只在一个地方呼唤松鼠，可有人爬上屋顶，发现有一个地方的木板瓦有人动过了。这位萨满术士就放弃了他那些惯技，再也不出来了，和“善及天下”者 一样也羞愧而死。克瓦基特尔人中的萨满术士都惯于用这种隐蔽的手段来使他的表演能成功，一旦他们被识破，那可就和散财宴竞争中的失败者没什么两样了。

像任何世俗首领一样，萨满术士也不得不以分发财产来使

① “善及天下”(Good-over-all-the-Eeath)，或译作“兼济天下”，——萨满术士的教名。——译注

自己的特权合法化，他给人治病，报酬是按病人家的富裕程度和等级来付的，这和分发财物时的情况差不多。克瓦基特尔人说萨满教是个“很容易发财的行当”，干这行，一不靠继承，二不靠买卖，就能得到那些可以抬高身价的有用的特权。

按克瓦基特尔人的习惯，继承和买卖甚至可以成为谋取萨满教特权的手段，就像继承和买卖也是谋取别的特权的手段一样。当然，萨满教的那些把戏必须一招一式地教，而把这些把戏教给新手的萨满术士当然应得到报酬。泛泛地说，超自然的力量是如何得以继承的，就很难说了。有时，谁的儿子像坎尼包尔舞蹈者一样躲在森林里一段时间后，他就给儿子授一萨满术士的资格。萨满大师福尔从他的体内吐出一块石英晶体，把它投入儿子的体内，从此他的儿子便成了一名最高级的萨满术士了。当然，这样一来，他自己也就失去了从事萨满教活动的种种权利。

在西北海岸，人的一切行为完全是由下述需要所支配的，即显示自身的高贵和对手的低下。这种行为带着那种毫不加掩饰的自我吹嘘，以及对对方的肆无忌惮的嘲弄和侮辱。这种情景还有它的另一面，即克瓦基特尔人同样十分害怕受到嘲弄，也千方百计地解释那些受凌辱的经历。他们只承认有一种交错的情感，即摇摆于胜利与羞耻之间的情感。他们中间的经济交易、婚姻、政治生活和宗教活动都是以那种受辱或当众施辱的形式进行的。然而，就他们那种对羞辱的成见对他们的行为所起决定作用的程度来说，这只不过是管中窥豹而已。在西北海岸，同一行为模式还在和外部世界及自然力量的关系之中表现出来。一切灾祸都是使人遭羞辱的事。如果谁因斧子失手而砸了自己脚，那他必须立即抹去这种耻辱；谁的独木舟倾覆，他同样也必

须“洗刷自已那受辱之躯”。不管是谁，都得不惜任何代价地防止因这类小事而受嘲笑。当然，他们普遍惯用的手段就是分财。这样做可以消除耻辱，也就是说，这样做可以重新建立起那种在他们的文化里只在散财宴上才体现出来的优越感。一切小灾小祸都以这种办法对付过去了。而要对付大灾大难一般就得举办冬庆礼、取敌首级，要么就自杀。如果坎尼包尔社团的一个面具被打碎了，为了洗刷这一污点，这个人必须举办一次冬庆礼，并把他的儿子送去作一个坎尼包尔。要是一个人在和朋友打赌时输了，把自己的财产都输光了，那他只能自杀了。

要以这种办法对付的大事就是死。唯有了解了这种文化所风俗化了的特有的行为弧，我们方能理解西北海岸的那种悼念活动。死，在他们看来是一种无以复加的公开的侮辱，像应付别的大灾祸一样，他们以分发和销毁财产、取敌首级或自杀来对付死。这就是说，他们得取一种公认的手段来洗刷这一耻辱。如果一位首领近亲死了，他就把他的房子卖了，也就是说，他就把房顶和四壁的房板拆下来，让那些日后能还得起的人来拿走。因为这就是平时所说的赠礼，所以还每块板都得付出一定的利息。这叫作“因亲人之死而着了魔”，克瓦基特尔人就这样以他们在结婚、求取超自然力和吵架时的那套程序来进行悼念活动。

对待死所带来的公然的侮辱，还有一种更极端的方式，即取敌首级。这里没有那种报复杀害死者的那群人的意思，因为过世的亲属或许是死于敌手，但也许是死于病榻之上。取敌首级叫做“杀人而清其目”，而且这可以通过制造另一起家庭凶杀案来办到。如果，一位首领的儿子死了，他便驾舟外出，他会受到邻近首领的接待，略事寒暄之后，他对主人讲：“我的公子今天死了，你随他去吧。”然后就把他杀了。按照克瓦基特尔人的解释，

他的这种行动是高尚的，因为他并没有在侮辱面前垮下来，而是奋起反抗。假如对亲人的去世不抱有这类说到底是偏执狂的态度，那么上述这一套作法便毫无意义了。像生活中的所有其他不幸的灾祸一样，死挫败了人们的自傲，所以人们也只能把死当作一种羞辱来把握。

有好多故事都讲到这种对待死的行为。有一位首领的妹妹带着女儿前去维多利亚，或许她们喝了劣质的威士忌，或许她们的小船翻了，反正她们一去未归。这位首领就把他的斗士们召来，说："乡亲们，现在我来问你们，是谁将痛苦流涕？是我还是别人？"回答的人当然是说："不是你，首领。让别的部落的人去哭吧。"他们随即立起了征战标，宣告他们雪耻的决心，并组成了一支战斗队。他们出发后，发现七个男人和两个小孩正在睡觉，就把他们杀了。"晚上到了西巴时，他们就感觉好多了。"

一个至今仍活在世上的人叙说了他在七十年代去捞蛤蜊时的一段经历。有一次，他和特拉毕德住在一块，这位叫特拉毕德的人是部落中的两位首领之一。那天夜晚，他正在海滩上的一处避风的地方睡觉，来了两个人叫醒了他，对他说："我们首领加加汉的公主死了，所以我们来杀特拉毕德。我们在这有三条大独木舟，六十个人。如果取不着特拉毕德的脑袋，我们就回不了家了。"早餐时，客人们又把这些意思告诉了特拉毕德，而特拉毕德说："噢，亲爱的，加加汉是我的亲舅①，他父亲和我母亲是亲兄妹，所以他不会加害于我的。"他们就一起吃了早饭，随后，特拉毕德打点完外出的装备，告诉人们他要到村外的一个小岛上采贻贝。这时，部落里所有的人都劝他们的首领不要去，但特拉毕

---

① 此处为uncle，似有误，实应为表兄弟。——译注

德却嘲笑他们说的那些话，他拿起斗篷和船桨，走出了家门。他很生气，所以没人再敢多嘴。他的独木舟下水了，当小舟徐徐离岸时，他的小儿子上了船，与父亲一起坐在船头。特拉毕德划舟远去，驶向那个盛产贻贝的小岛。行至半途，远处驶来了三条大独木舟，船上载满了人，特拉毕德一看到这几条船，便把自己的独木舟划过去。突然，他不再打桨，两条独木舟从前面，另一条从后面都冲他驶来，这三条独木舟的船头成一条线。这三条独木舟并没有停下来，特拉毕德的身体立在那，却没了脑袋。那些斗士们划着船走了，当他们消失后，这个部落里的人驾着一只小独木舟，把遇难的小船拖了回来，船上躺着死去的特拉毕德。那个孩子倒没有哭，因为"他父亲所惨遭的一切吓得他昏了过去"。到了海滩，他们就把这位尊贵的首领埋了。

为洗刷一个人的死所带来的耻辱而决意去杀另一个人。选中这个人只是因为：他的等级和死者相当。一个平民的死要以另一个平民的死来雪耻，一位王子的死起码要以一位公主的死来抵辱。因而，丧亲者杀死了另一个等级相当的人，那他的地位就保住了，尽管丧亲之痛曾给他过打击。

克瓦基特尔人对于挫折有一种独特的反应，就是恼怒并加之以种种拼命的行为。假若一个男孩挨他父亲打了，或谁的小孩死去，他就会呆在他的地铺上滴水不进，终日无言。一旦他下了决心去行动以保全自己那受到威胁的声望，他便起身去分发财产，或去取来一敌首级，或去自杀。克瓦基特尔人中有一最流行的神话，说的就是有一个小伙子不知是挨了他父亲还是母亲的责骂，他一动不动地在自己床上躺了四天之后，离家出走到森林里去，想去自杀。他多次跳进瀑布，又跳下悬崖，或试图在湖里淹死，但都被一超自然的神灵救起而幸免于死，这位神灵和他

说话，给他以力量。尔后，他又回到村里，以自己的高贵来羞辱他的父母。

实际上，自杀还是比较普遍的。有一位母亲，她的女儿因不贞被丈夫送回了娘家，她为此深感耻辱，自缢而死。有一位父亲，他的儿子在取得社团成员资格的舞会上有点过失，他又无力集资再举办第二个冬庆礼，这样，他失败了，因而自毙身亡。

即使一个受到羞辱的人自杀未遂，死也仍永远被看成是由于耻辱。要是一位萨满术士在消灾去病的舞蹈中被人识破了花招，一位首领在和别人比砸铜币时输了，一个男孩在玩游戏时输了，这些人一旦死了，就统统被说成是不甘受辱而死。然而，可能死在不正当婚姻上的人最多。在这种婚姻中，最易受到伤害的是新郎的父亲，因为新郎的声望主要靠婚姻上的财产和特权的交易来提高，因而其父为这桩不正当的婚姻会遭重大损失。

克瓦基特尔人常讲到他们村里的一位年长的首领不甘受辱而死的事。好多年以前，他的小儿子与一位受人尊重的奴隶的女儿私奔到一个远方的小港去了。这本不足为奇，因为那些最小的儿子们往往受到歧视，地位极低。这位小伙子和他妻子生了一个漂亮的女儿，当这女孩到适婚年龄时，她父亲的长兄看见了她，娶了她，可并不知道她的出身。他们又有了一个儿子，这位长兄便把自己的贵族头衔传给了他这个儿子。后来，他带着妻儿和妻子的双亲回去看望父亲，当那位年迈的首领认出了自己的小儿子后，他便不甘受辱而死；因为他那身为贵族的长子把他的名头给了“幼子那平民女儿”的子女。而他的小儿子则十分高兴，因为他骗了身为贵族的长兄娶了自己的女儿，并为自己的孙子谋取了一个头衔。

这位年迈的首领在这桩婚事上所蒙受的耻辱，其中并无任

何反对近亲联姻的成份。假若这位小兄弟也同样是位贵族，那么，做哥哥的和他女儿成亲按传统是可以的，况且这种现象在一些家庭里很流行。在西北海岸，贵族身份一直完全和长子身份联系在一起，以致我们认为与贵族身份有关的血统的尊贵他们是不承认的。

在西北海岸，愤怒和自杀是克瓦基特尔人主要偏见的自然补足。他们所认可的全部情感——从成功到耻辱——都最大限度地夸张了。成功就是无限制地着迷于狂妄自大，而耻辱则成了死亡的原因。他们似乎只知道这一种情感方式，因而，他们就在一切场合，甚至那种最不适宜的场合，都以这种方式来渲泄自己的感情。

对于那些能以这种方式来对待生活的人，他们也给他以他们社会所能有的一切报答。每一事件，无论是伙伴们的行为，还是物质环境所引起的灾祸，只要是首先威胁到了一个人的自身安全，在这打击过后，就有各种特定的、专门的技术可以用来恢复个人的元气。如果这个人用不了这些技术，那他除了死，就没有别的办法了。一个人，会以他对生活的看法，把所有的事都用来当赌注，以求得那种沾沾自喜的心境。而一旦这种自我欣赏的泡影破灭，他就失去了可借以支撑自身的保障了。他这种自我的恶性膨胀一旦瓦解，他自己也就垮了。

一个人和他的伙伴们的关系同样是由这种心理支配的。为了维持自己的地位，每个人对自己的邻居也都施以侮辱和嘲弄。一个人所做的努力都是为了运用自己的份量去“打掉”伙伴们的那些花架子，去“捣毁”他们的名气。克瓦基特尔人甚至以这种行为来对待神。他们用的最侮辱人的词，就是把他称为奴才；因此，每当他们祈求风调雨顺而不能如愿时，他们就这么称呼超自

然神灵。一位老旅行家这样描写过这种敬仙："每当一种灾害蔓延或加重时，他们便对神大怒，对神大发雷霆，他们怒目而对苍天，不停地双手挥拳，双脚跺地，还骂道：'你是一个十足的奴才'。这是他们最激烈的斥责之词了。"

他们并不认为那些超自然的东西真那么大慈大悲。他们知道飓风和雪崩就不那么慈悲，而且，他们把自然界的种种特性都归于他们那些神。诸神之一，即大河北头的坎尼包尔，就雇了一个女奴为他提供尸骨。他的卫兵雷文吃人眼，而他的另一个奴隶大鹏鸟则啄开头颅，吸食人脑。他们并不认为诸超自然神灵都那么慈悲为怀。在凿成自己的独木舟后，造船人做的第一件事情，就是在船的两侧各画一幅人面，以此吓跑那些死去的造船人，好像是说，不加防范的话，他们肯定会来把这条独木舟弄翻的。这和祖尼的术士们之间的那种互助友爱的关系真有天壤之别。祖尼的术士靠的就是那些以前就干自己这一行的人。而在西北海岸，确切地说，却都是些同行之间相互倾轧的帮伙。我们已经看到了，大家公认的从诸神那里获取幸福的手段就是把同行们杀了。然后自己才能成功，才能得到超自然力量的报答。

西北海岸土著人所标出并在他们的文化中演成风俗的种种人类行为，在我们的文明里就被看成变态，然而，这种我们自己的文化中那些对我们来说是可以理解的心态又是那么切近，我们还是有一套确切的词汇来讨论这种行为的。这种妄自尊大的偏执狂倾向在我们的社会中确是一种危险。我们所面对的是对种种可能心态的一种选择。有一种倾向是把这看作反常，看成是应备受责难的东西，这是我们在我们自己的文明中作出的选择，另一种极端就是把这当作理想人物的基本属性，这是西北海岸文化所得出的结论。

第七章　社会的本质

祖尼、多布和克瓦基特尔这三种文化并不仅仅是行为和信仰上的不同成分的花色杂陈。它们都有各自的行为所指向的和各自的风俗所推进的确定目标。它们之间互不相同并不只是因为一种特性在这里存在而在那里不存在，也不是因为这一种文化中的特性在另外两个地方以另外两种不同的形式表现出来。它们之所以不同，更多是因为它们作为整体适应于不同的方向。它们追求的是不同的目标，路数也不一样，在一个社会中的目标和手段不能按照另一个社会中的那些东西来评判，因为本质上它们是不可比较的。

当然，所有的文化并没有把它们的无数个行为铸入一个平衡的有节奏的模式，如同某些个体一样，某些社会秩序并未使行动屈服于一个居主导地位的动机。行为是各有各的主意的。如果此一时看起来，它们是在追求某些目标，那么彼一时它们都变了个路数，明显地和从前所走的路不一样，这种不一样对后来的行为也没提示什么线索。

在一些文化中，特点就是整合得严丝无缝，而在有些文化中，就缺乏这种整合。这种缺乏整合的情况并非在任何地方都由于同样的一些条件才出现。诸如不列颠哥伦比亚内地的那些部落，融合进了所有周围文明中的特点。他们从一种文化中找来他们的财富管理模式，从另一种文化中找来他们宗教实践的

成分，又从第三种文化中找来一些与此相对立的东西。他们的神话是一个千奇百怪的大杂烩，说的是他们周围三个不同文化圈里出现的那些文化英雄。尽管对别的文化风俗极尽阿谀奉迎之能事，他们的文化仍然给人一种极其空虚无物的印象。没有什么东西足以体现这种文化。他们的社会组织没有什么复杂的，他们的礼仪比起世界上其他地方也都要简单些。他们的编篮和串珠技术在造形艺术中来说，活动范围也有限。如同某些曾在许多不同的方面受过各种影响的个体一样，他们部落的行为模式也是千奇百怪，而又随随便便的。

在不列颠哥伦比亚的那些部落里，缺乏整合看起来要比从周围不同部族那里汇集来的那些特性同时表现出来还更甚。前者比后者来得更深。生活的每一个方面都有它自己的组织，但是这并不波及任何别的方面。孩子到了青春期，人们大部分精力都用来对孩子们进行巫术的传授，以使他们学会各种专门技艺，并得到守护神的庇护。在西部平原，这种梦幻活动充满了成年生活的整个情结，打猎和战争这类行当被相关的信仰控制着。然而，在不列颠哥伦比亚这种幻觉追求是一种有组织的行为，而战争则完全是另一回事。同样，在不列颠哥伦比亚，节日和舞蹈也完全是社会性的。那都是在节日场合，表演者模仿动物以取悦于观众，但是绝不能模仿那些可能成为守护神灵的动物。这些节日没有宗教的意义，也不用来寻求经济交换的机会。一如既往，每一个行动都自成一体。它形成了自身的混合，它的动机和目标又都适合于它自身的有限的范围，而并不延及人们的整个生活，似乎没有任何独具特色的心理反应会出来把文化作为一个整体加以控制。

并不是在任何时候都能把这种缺乏文化整合的情况和那种

属于更直接地暴露出矛盾诸影响的情况分开的。后一种形态的缺乏整合的情况往往是在已限定的诸文化活动范围的交界处出现的。这些交叉地区脱离了和那些最富有文化特色的部落之间的紧密联系，而接受了各种强大的外部影响。这些影响往往会渗透到他们的社会组织或艺术技巧中去，这作为一种结果，过程是极其复杂的。有时，这些影响会把那些不和谐的东西重制成一种新的和谐，从而获得一种和他们的原有文化根本不同的结果，但是他们的行为中又带有原来那种文化的痕迹。如果我们知道这些文化的过去的历史，我们也许就会看到，那些打破了和谐的借鉴有足够的时间来取得和谐。当然，在很多情况下，事情就是这样的。但是在那些我们可以确信理解了的同时代的原始文化的横断面上，很多交界处表现出了那种明显的不协调。

在另外一些情况下，则是别的一些历史条件应对某些文化中的缺乏整合的现象负责。不仅仅是那种文化中那些可能本就不协调的处在交界处的部落是这样，而且还有那种和自己的伙伴们完全断了联系，将自身置于一种不同的文明区中的部落也是如此。在这种情况下，最明显的冲突就在那些给部落中的人们带来压力的新的影响和我们称之为他们的固有的行为之间出现了。当一个威望很高而又人口众多的部落有能力给一个他们刚刚驻足的地区带来一系列重大变化时，同样的情况也会在一个哪怕是呆在家里的人身上发生。

对一个真正令人眼花缭乱的文化的内在理解性的研究，是极有趣的。也许可以证明，特别的冲突以及对新影响的易适应性的本质，比起“缺乏整合”的任何总体性特点都重要，但是我们却无法猜到这种特点，甚至在那些最令人眼花缭乱的文化中，也许有必要列出一系列办法，以排除那些破坏和谐的因素，并更有

把握地建立起那些经过选择的因素之间的协调。面对多种多样要处理的素材，这一过程也许就更显得必要了。

要说明那些破坏和谐的因素之间的冲突，有些最恰当的例子是从那些曾有过整合的部落的过去的历史中得来的。克瓦基特尔人并不总是把那些我们曾描绘过的始终如一的文明引为自豪，他们到海岸和温哥华岛定居以前，一般地说，他们是和南方萨利什人①共有一种文化，他们至今仍保留着那些表明他们和那些人的关系的神话、村落组织以及关系称呼。但那些萨利什人部落中都是些个人主义者。那些世袭特权降到了最低限度。每个人实际上都按他的能力与别人有同样的机会。每个人都依他狩猎技术和熟练程度，或是赌博中的运气，或是依他作为一个巫医或占卜者能否成功地实现他的超自然的要求，来决定他的身价。这和西北海岸的社会秩序很难说有什么大不同。

然而，就是这种极端的对比也没有妨碍克瓦基特尔人去接受不相容的模式。他们开始把诸如名头、神话、家族地位、守护神灵，以及参加某些社团的权利看作私有财产了。而且必不可少的调整仍然在他们的风俗中显现出来。在两种社会秩序发生争执的那些点上，即在社会组织机制里，这种调整尤为引人注目。因为虽然克瓦基特尔人采纳了西北海岸的整个特权和散财宴制度，但他们并没有同样去采纳北方各部落的那种严格的母系克兰，那种克兰形式提供了一种特权得以延续的稳定的构架。北方部落中的个体自动地就和他那天赋的贵族头衔相适了。正如我们所看到的，克瓦基特尔人中的个体，耗费了毕生的精力去求得这些头衔，他可以对掌握在他的家族的任何支系手中的任

① 萨利什人(Salish people)，北美印第安部落集团，主要包括克尔达伦人，哥伦比亚人，考利兹人，弗拉赛德人等十几个印第安人部落。——译注

何头衔提出要求。克瓦基特尔人采纳了整个特权体系，却让个人在威望的竞赛中自由表演，这种竞赛与北方部落的等级制度形成对照并保留了克瓦基特尔人带到海岸来的南方的那些古老习俗。

克瓦基特尔人的某些非常确定的文化特性是新旧两种完形之间的具体冲突的反映。随着一种新的对财产的强调，世袭制度有了一种新的身价。内地的萨利什部落仍松散地组织在家族和村落中。人死了之后，大部分财产就都被销毁了。正如我们所看到的，北方部落的那种严格的母系克兰体系，在克瓦基特尔人中间并没有被接受，但是他们强调女婿有从岳父那里求得特权的权力，并以这种方式让步了，这些特权是为子女而托这位女婿管的。因此，继承权是依母系传递的，但实际上，中间隔了一代人。每一个进行交接的世代都不能行使，只是托管特权。就像我们已经看到的，所有这些特权都是按照传统的散财宴上的作法来处置的。这不是一般的调节，而很清楚是使两种不相容的社会秩序相妥协的作法。我们在前一章里描述了他们是如何彻底地解决了使两种对立的社会秩序和谐一致的问题的。

因此，整合可能面对那些基本冲突而发生。但原始文化的那些令人眼花缭乱的情况比起当代来要稍许简单些。对一种文化的描述往往很可能弄得人晕头转向却还未说到这种文化本身。而且整合的本质可能恰恰是我们未经验到的，且很难把握。当我们克服了这些困难，即通过较好的实地调查能描述一种文化了，并通过更深刻的分析把握了整合的本质时，文化整合的重要性也许会比它今天所表现出来的情况更清楚。不过认识到这样一个事实是重要的，绝非所有的文化都具有我们描述祖尼人和克瓦基特尔人时所勾勒出来的那种一致的结构的。要削足适履

式地强使每一种文化都去适应那些“一言以蔽之”的特点是再蠢不过了。忽略了那些并未解决主要问题的重要事实，其危险就够严重的了。开始就把课题搞得七零八落，然后再树起一些妨碍我们最终理解这一课题的多余的东西，这种作法实在是太站不住脚了。

对于文化整合轻而易举地做出一些概括，在实地考察中是最危险的事。当一个人正在熟悉一种语言，一种小圈子文化的行为的全部特有风格时，便全神贯注于这一文化的完形，搞得再好也有碍于一种真正的理解。实地考察者必须忠实于客观。他必须记下全部有关行为，注意不要根据任何有争论的假说去选择那些适合于命题的事实。我们在本书中所讨论的那些部族中没有一个是以对那种文化所图解为行为的永久性形态的先入之见为指导而拿到这个领域里来进行研究的。民族学一直被看成是向来如此的，尽管没有人试图把它弄得那么自身始终一致。因此，这全部的画面对研究者来说，就更加令人信服了。在有关文化的理论讨论中，那些有关文化整合的概括也就依它们教条化和一般化程度而成了空洞无物的东西。我们需要有关行为对比的各种界线和有关在此一社会为动力而在彼一社会不为动力的那些动机的详细资料。我们并不需要那种写入一个民族学学派纲领里的有关完形的纲要。另一方面，不同文化所追求的那些形成对照的东西，在它们那些有关风俗的基础上形成的不同意向，对于理解不同的社会秩序和不同的个人心理来说都是些基本的东西。文化整合与有关西方文明的研究之间以及迄今为止与社会学理论之间的关系是很容易被误解的。我们自己的社会也往往被描述为一个缺乏整合的极端例子。它那种极大的复杂性和一代一代之间那种迅速的变化，使得它那些在较简单的社

会中所没有的成分之间不可避免地缺乏一种和谐。这种缺乏整合的现象被夸大了，也被人做了错误的解释，然而，在大多数研究中都是因为一个简单的技术性错误。原始社会是整合在一个地理单位之中的。然而，西方文明是分了层次的，在同一时间和地方的不同社会群体都是依十分不同的标准来生活，由不同的动机来推动的。

试图把人类学意义上的文化区域运用到现代社会学中去的尝试只能取得一种很有限的成果，因为不同的生活方式今天已基本上不再是一个按空间分布的东西了。在社会学家中有那么一种趋势，就是把时间都花在有关"文化区域概念"的讨论上了。可以肯定地说，没有这么一个"概念"。一些特性自身是按地区归在一起的，那就应该按地区来把握它们。如果本不是按地区划分的，还要从那种充其量不过是个不那么严格的经验范畴的东西里边弄出个原则来，也就有点儿闲得没事干了。从人类学的意义上来讲，在我们文明中是有一种在世界各地都能找到的始终如一的世界性文化，但是同在劳动阶级和豪富名流之间，在那些以教会为生活中心的人和以竞技场为生活中心的人之间，也有一种前所未有的分道扬镳的趋势。在现代社会中，相对的选择自由使得组织像"扶轮国际"的地方分社①与格林威治村②这样一些代表着不同原则的重大的自发性群体成为可能。文化进步的本质并不随着现代条件而变化，而是说研究这些进程所用

① "扶轮国际"(the Rotary Clubs)，群众性服务社团，由芝加哥的P·P·哈里斯律师创建于1905年。因各次全会轮流在各成员的事务机构举行而得名。其宗旨是培养"服务精神"以作为经营企业的基础思想，鼓励商业及各种行业中的高尚道德标准，促进世界范围内商业及各行业人员的联谊活动。——译注

② 格林威治村(Greenwich Village)，美国纽约市下曼哈顿居民区。——译注

的单位不再是地区性群体。

文化整合中，有一些重要的社会学结论，而且冲击着有关社会学和社会心理学的一些悬而未决的问题。其中第一个就是关于社会是否是一个有机体的争论。大多数现代社会学家和社会心理学家都煞费苦心地去论证：社会不是而且也从来不可能是任何凌驾于构成这个社会的那些个体心灵之上的东西。作为他们理论说明的部分，他们一直有力地攻击那种"错误的群体论"，他们觉得，这种解释会把思想和行动弄成某种神话实体——即群体——的功能。另一方面，有些一直在谈论形形色色文化的理论。其中的材料都足够清楚地表现出，所有个体心理的规律都不适于说明那些事实，而这些理论却往往用一种令人费解的术语来表述。他们就像杜克海姆①一样一直在喊："个体是不存在的"，或像克罗伯②一样极力宣扬说，超机体现象才引起了文化的进步。

大体说来，这是一场语词之争。没有一个所谓的有机论者会真正相信在文化中有什么别的心灵的秩序而不相信那些个体的心灵。另一方面，甚至对于错误的群体理论持这样一种强有力的批评的人，譬如阿尔伯特③，也承认对于群体的科学研究的必要性，说这是"社会学这一具体科学的领地"。那些认为必须把群体看得大于它的全体的总和的人和不这么认为的人之间的争论，大都是因为这些研究者掌握了不同的材料。杜克海姆很早就通晓了形形色色的文化，尤其了解澳大利亚土著文化，他自那时开始就反复强调——往往是以一种模棱两可的术语——研

① 杜克海姆(Durkheim 1858—1917)，法国社会学家。——译注
② 克罗伯(Kroeber, Alfred Louis)，美国人类学家。——译注
③ 阿尔伯特(Allport, Floyd Henry 1890—)，美国社会心理学家。——译注

究文化的必要性。而另一方面，那些毋宁更关心我们自己的标准化了的文化的社会学家，却一直试图毁掉那种在他们的工作中根本不必要的方法论。

显然，在祖尼，所有个体的总和构成了一种文化，这种文化超越并且凌驾于这些个体所一直意求并创造着的东西之上。群体是由传统所供养，“由时间凝固起来的”，完全有理由称之为有机整体。我们说这样的一个群体选择了它的目标而且有它特定的意图，那是我们的语言里的泛灵论的必然结果；它不应作为神秘哲学的根据而被拿来反对研究者。如果我们确是想要理解人类行为的历史，那么，就必须研究这些群体现象，个体心理自身是不能导出我们所面临的那些事实的。

在所有有关社会习俗的研究中，事情的关键在于有意识的行为必须通过社会的接受这个“针眼”，只有在最宽泛的意义下的历史才能给出一个社会的接受及拒绝的说明。成问题的不仅仅是心理，而且还有历史。历史绝不是由反省来发现的一串事实。因此，如下这些对风俗的解释——从人类的竞争性中推出我们的经济体制，从人类的好斗性中推出现代战争，还有所有那些我们在各种复杂和现代的著作里所碰到的现成的解释，对社会学家来说，都等于在放空炮。里佛斯①是最先有力地强调这个问题的人之一。他指出，与其想从报仇来理解血仇，似乎倒不如应该从血仇这一风俗来理解报仇。同样，我们也必须从一地区内关于性生活规则和财产制度的调节来研究妒忌。

以个体行为来对文化进行朴素的解释，其困难并不在于这些解释是那种有关心理的解释，而在于他们忽视了接受或拒绝

① 里佛斯（Rivers, William Halse 1864—1922），英国心理学家，人类学家。——译注

一种特性的历史和历史性进程。任何对于文化的构成性的解释也是一种个体心理意义上的说明，但是这种解释既依于历史也依于心理。这种解释持这样一种看法：在一些文化风俗中酒神式的行为之所以占有突出的位置是因为这种行为在个体心理中是一种永恒的可能性。而且，在某些文化中强调这种行为而在另一些文化中却不强调这种行为，是由于某些历史的原因，即此一地方促进这种行为的发展而别的地方却拒之于门外。在有关文化形式的解释的不同方面，历史和心理都是必要的，谁也不能拿一方来为另一方服务。

这就把我们带到了所有那些冲击着完形人类学的争论中吵得最热闹的那个问题。那就是有关社会现象的生物学基础的论战。我一直说，人类的气质似乎在世界上相当稳定，而在每一个社会中，那种大体相似的配置似乎潜在地具有某种用途，而文化似乎是按照它自身的传统模式从那些东西里选择出来，而且似乎是要依一个模子把大多数个体铸出来。譬如，按这种解释，阴魂附体的体验就是那种在不管什么人中都有那么一部分个体所具有的潜在能力。当它受到信任和赞赏时，相当一部分人都会愿意去获得或模仿这种体验。然而，在我们的文明中，这就成了家族纹盾上的一个污点，很少有人去干这行当，而干这行当的那些人也都被看成是一种病态的人了。

但是，也还会有另一种解释。一直有人坚持认为特性不是文化上选择的结果，而是生物学上那种遗传的结果。根据这种解释，差异就成了种族的差异了。而平原印第安人寻求梦幻，就是因为这种必要性是在种族的染色体里遗传下来的。同样，普韦布洛人的文化寻求清醒和节制，那是因为这种行为是由他们的种族遗传所决定的。如果这种生物学的解释是对的，那么，就

历史来说，我们就不必去理解群体行为而只要懂生理学就行了。

然而，这种生物学的解释一直没有给出一个坚实的科学基础。对于那些持这种观点的人来说，为了证明他们的论点，似乎有必要摆出引起那些应与理解的——哪怕是很小一部分——社会现象的生理事实。在不同的人群之间，基本的新陈代谢或内分泌腺的机能不同也许并非偶然。这种事实也许可以使我们明了在文化行为中的那些差别。这不是一个人类学问题，而且只有生理学家和遗传学家提供了材料时，对文化史的研究者来说这个问题才有价值。

然而，就是在将来，生物学家就他们所关心的特性的遗传性传递所能提供的生理学的关联，再多也不可能覆盖我们已知的所有事实。北美印第安人在生物学上是一个种族，然而，他们在文化行为上却并不都是酒神式的。祖尼人就是一个径直反对这种动力的极端的例子，这种阿波罗式的文化也是别的普韦布洛人所共有的。这些普韦布洛人又是肖松尼人的一个亚群，而肖松尼人中有一个群体——霍皮人，人们一般都认为他们属于酒神式的部落，而且在语言上和阿兹台克人有联系。另一个普韦布洛人群体就是特瓦，从生物学上和语言上来看，都和南部平原的非普韦布洛的基奥瓦人有着密切的关系。因此，文化的完形是地区性的，而和种种集团之间的已知的关系并无甚关联。同样，在西部平原，也没有那么一个生物学上的单元，能把搞梦幻寻求的部族和别的群体分开来。居住在这个地区的那些部落都是从分布很广的阿尔冈基语、阿萨巴斯卡语和苏语等语族中分离出来的，而且每一个部落都还保留着他们那个特殊语系的语言①。所有这些语系都包括了两类部落：像平原印第安人那样寻求梦幻的部落和那些不干这类事的部落。只有那些生活在平

原的地理界限之内的部落，才把追求梦幻作为每一个正常的健全人的一种基本特征。

当我们不考虑空间分布转而考虑时间分布时，这种环境的解释就更是不可缺的了。心理行为中的最彻底的转变往往发生在那些觉察不到其生理素质变化的集团里。这可以从我们自己的文化背景中得到充分的说明。中世纪的欧洲文明倾向于神秘的行为，倾向于心灵现象的传播，就像在十九世纪这种文明又倾向精明而又实际的唯物主义一样。这个文化改变了它的癖好却没有相应地改变群体的种族素质。

有关行为的文化解释从来无需否认其中也包含一种生理学因素。这样一种否认基于对科学说明的误解。生物学并不否认化学，虽然化学并不适于说明生物学现象。生物学并不被迫按照化学的程式去工作，因为人们知道化学规律是化学所分析的事实的基础。在科学的每一个领域中，都必须强调最适于说明观察所得的情况的那些规律和次序，不过也还是认为其他的因素也是存在的，这些因素可能显得并未在最后的结果中起决定性作用。因此，我们说，在绝大多数情况下，在谈到人类文化行为时来说它的生物学基础有点儿离题，这并不是否认这些东西的存在。它只是强调了这样一个事实：历史的要素才是原动力。

甚至在对我们自己的文化的研究中，也同样在竭力强调实验心理学。最近一些有关人格特性的有价值的实验告诉我们，甚至在有关诚实和领导能力这类特性中社会也是关键的因素。在一种实验条件下的诚实几乎没有给出任何暗示，说这个孩子

① 在这些情况中的语言分组和生物学上的关系有关。——原注

在另一种条件下会作弊。这里得出的结论便成了无所谓诚实或不诚实的人，而只有造成诚实或不诚实的条件。同样，有关领袖的研究也证明，就是在我们自己的社会里也没有一种可以立为标准的一致的特性。是角色发展成了领袖，至于他的品质也许只不过是条件强化了的东西。在这些"有条件的"结论中，如下这样一种看法也越来越明显：就是在一个我们所选定的社会里，社会不单单是表达一种事先决定了举动的具体样式的固定机制，而毋宁说举动也是由我们所遇到的具体问题以各种各样的方式所唤起的一系列倾向。

如果一个社会中，作为人类行为原动力的这些条件，被夸大成了像祖尼对克瓦基特尔人这种程度上的两种相互对立的文化之间的对照的话，结论就是不可避免的了。如果我们对人类行为感兴趣，那么，我们首先就应去理解那些风俗，不管这些东西是哪个社会中表现出来的。因为人类行为将采取这些风俗所给出的形式，甚至会采取一种深受其所参与的文化熏陶的观察者所不可想见的极端形式。

这个观察者只是在异己的文化中，而不是在自己的文化中才会看到这种行为的异乎寻常的发展。不过这显然是一种在时空上都有限的倾向。没有理由认为会有哪一种文化永远那么明智稳健，而又有一种好像是作为人类问题的唯一结论那样的历史地位。下一代人也许知道的更多。我们唯一科学的方针就是，尽我们之所能，把我们自己的文化当作不计其数的各色各样的人类文化完形中的一个。

任何文明的文化模式都利用了所有潜在的人类意图和动机所形成的大弧形上的某个片断。正如我们前面讲过的，任何文化都利用了某些经过选择的物化技术或文化特性。所有可能的

人类行为都分布在其上的这个大弧形对于任何一个文化来说，都太大、太充满矛盾了，以至于其中相当大的一部分是不能利用的。首先需要的是选择。没有选择，就没有什么文化是可以理解的。而每一文化所选择并用以创造自身的意向比起它以同样的方式所选的技术或婚姻形式的特定细节要更重要得多。

对不同的部族在他们的传统风俗中所选择和利用的这个潜在行为弧上的不同的片断，我们在这里只描述了这三种文化来加以说明。这绝不是说，他们所选中的目标和动机就是这世界上最独具特色的那些东西。之所以选中了这些特例，是因为我们对这些活着的文化还知道一些什么，并因此能够回避在那种有碍于观察的文化讨论中总会出现的那些疑团。例如，平原印第安人文化，我们对之已有了大量的资料，而且，也唯有这种文化才始终如一。从当地的诗文，旅行者的记述和民族学家收集的有关习俗的回忆和遗物看来，这种心理模式是异常清楚的。但是这种文化在一段时间里却没有起作用，疑虑是有道理的。谁也不可能轻而易举地就说出实践怎么和教条一致起来，而且告诉我们，在使这两者相互适应的时候，有什么普遍使用的权宜之计。

我们这里作为“典型”来讨论的这些完形，并不是说它们代表了一种固定的特性的群集分布。每一个完形，都是经验上形成特质的过程，可能在世界上的无论其他什么地方都不会再有和其中哪一个整体上相象的文化了。天下最不幸的事就是致力于把所有文化说成是一定数量的稳定的经过选择的形态的样品。如果形态成了一种对所有文明和所有事件说来都是不可避免的而且适用的东西，那范畴就成了一种义务了。多布和西北海岸那种好斗的偏执狂倾向是和这两种文化中的相当不同的特

性相联系的。这里没有什么固定的群集分布。祖尼人和古希腊人强调阿波罗精神的发展是十分不同的。在祖尼，节制与中庸的美德致力于把所有本质不同的东西从他们的文明中排除掉。然而，古希腊文明要是不承认那种也风俗化了的酒神狄俄尼索斯精神的补偿，就成了不可理解的了。这里没有什么规律，只有一种占支配地位的心态所可取的几种不同的各具特色的过程。

彼此相象得很的文化模式不可能选择同样的一些条件来按他们的占支配地位的意图去把握。在现代文明中，一个在商业竞争中表现冷酷的人往往是一个体贴人的丈夫和宽容的父亲。在西方文明中对成功的执着追求，并不扩展到家庭生活中去，也不会对任何事都取一种和商业生活中所发展出来的同等程度的执着态度。可在多布，要是说围绕着这两种行为的风俗之间有多大差别，那可就有点胡扯了。多布的成婚生活就是由那种和库拉交易中表现出来的同样动机所驱使的。在多布，甚至就是耕作也是盗用别人的薯种。但是，耕作往往是一种例行公式的活动，不管文化模式是什么样的，对它都不会有什么影响。这只是一种根本不涉及那些占支配地位的动机的条件，在这种条件下，这些动机也不会有什么减弱。

由文化模式的色彩所渲染的行为所达到的不平衡程度，在克瓦基特尔人的生活中表现得十分明显。我们看到，克瓦基特尔人对于一位贵族成年人去世的那种独具特色的反映，那是为了获得平衡去执行某种计划，去和那曾使他们感到羞愧的命运抗争。但年轻父母为他们的小宝贝儿举哀时却用不着此番举动。母亲的哀悼是一种十足的愁哀。所有的女人都会来失声痛哭。那位母亲抱着孩子，眼泪流在那孩子的身上。她请来雕刻匠和做玩具的匠人做了各种各样的玩具，把它们摆在那里。女人

们哭着，那位母亲对孩子倾诉着：

> 啊，啊，啊，你为什么这样对待我，孩子？你选我作你的母亲，我也努力为你尽我之所能。看看我曾为你做的所有的玩具和这些东西吧！你为什么要抛弃我，孩子？是不是因为我有什么事对不住你？你回到我这来吧，我会努力更好地待你，孩子！只要你为了我，坚决地回到我身边，你就立刻安然抵达了你所去之处。请别离开我，可怜可怜你妈妈吧，孩子。

她这是在祈求死去的孩子回生转世，再生于母腹。

克瓦基特尔人的歌也充满了情人的离愁别怨：

> 噢，他即将远去了，他将被带到那名为纽约的美丽的地方，我的亲人。
>
> 噢，但愿我能像一只可怜的小渡鸦，在你的身边飞翔，我的爱人。
>
> 噢，但愿我能在我亲人身边飞翔，我的爱人。
>
> 噢，但愿我能在我亲人身边躺下，我那让我爱得心疼的人。
>
> 对我亲人的爱愁断我的肝肠，我的主。
>
> 给我生命的他，说的话却愁断我的肝肠，我的亲人。
>
> 为的是他说此去会两年不归，我的亲人。
>
> 噢，我愿做你身下的羽垫，我的亲人。
>
> 噢，我愿做你头下的枕垫，我的亲人。
>
> 再见，我默然低头无语，为我的爱人潸然泪下。

然而，就是在克瓦基特尔人的这些歌里，愁怨也混杂着受难者身上的那种羞愧感，而后，这种情绪转向一种酸溜溜的嘲弄，甚至欲望也再次成为尺度。被抛弃的少男少女的歌和我们在自

己的文化中所熟悉的类似表达差不多：

噢，我亲爱的姑娘，我怎样才能向你倾吐思念之情？倾吐我对你一举一动的思念之情？我可爱的姑娘？

我可爱的姑娘，对你的思念引起我甜蜜的微笑，对你那一举一动的思念，引起我甜蜜的微笑，我可爱的姑娘。

我可爱的姑娘，你不值得我如此思念，你的一举一动不值得我如此思念，我可爱的姑娘。

别了，我可爱的姑娘，别了，我心上的人，恰是因为你的一举一动，我可爱的姑娘。

还有这样一首：

她装得若无其事，装得并不爱我，真正的爱人，我的亲人。

我的亲人，你走得太远了，你那美名已毁，我的亲人。

朋友，再不要让我们听那些高不可攀的情歌啦。

朋友，若我得到新的真诚的爱人，一位亲人，那便如愿以偿了。

我愿她听到我向新爱人哭诉时所唱的情歌，我的情人。

显然，愁怨很容易转向羞愧，但是愁怨仍然在某些有限的环境里才能表现出来。在克瓦基特尔人的家庭生活的亲昵行为中，也还是有机会来表达温情，适意地交往那令人愉悦的“人间关系”。在克瓦基特尔人的生活中，并非所有的情况都同样要求那种在他们生活中最具特色的动机的。

如同在克瓦基特尔人的生活中一样，西方文明中，也并非生活的所有方面都服从于那种在现代生活中如此惹人注目的权力、意志的。然而，在多布和祖尼，就不那么容易看到有哪些生活方面受到他们的完形的轻轻的触动的了。这也许可以归咎于

文化模式的本质或归咎于一种始终如一的风气。可眼下还不能断言。

这里有一种社会学事实是应能用来说明对于文化整合的各种理解的。这就是传播的意义。人类学工作的主体部分一直致力于了解那种有关人类善模仿性的事实。各种特性传播的主要地域之广，是最令人吃惊的人类学事实之一。有关习俗、技术、礼仪、神话、婚姻中的经济交往等等诸特性，传遍了所有大陆。某一大陆上的每一个部落往往都是以某种形式占有这种特性。不过，在这些大地域的某些地方会给这些素材铭以与众不同的目标和动机。普韦布洛人就用了北美很多地方都有的农耕方式，巫术手段，以及那些流传很广的神话。而另一大陆上的阿波罗文化却必然对别的素材才起作用。这两种文化将会同取一个方向，以塑造在各自大陆上原本运用的素材，而适用的特性却不同。因此，世界上不同地方的相类似的完形也不可避免地有着不同的内容。这样，我们也就可以理解相对于其他北美文化而言，普韦布洛人的文化所换取的方向，那些文化有着同样的因素，却以不同的样式来运用这些因素。同样，我们也可以通过研究希腊文明在东地中海诸文化中的地理位置，更好地理解希腊文明中的阿波罗式的强音。对于文化整合过程的任何清晰的理解都必须从一个有关传播的事实的了解出发。

另一方面，对于这些整合过程的认可，给出了有关流传很广的那些特性的本质的一个十分不同的图景。有关婚姻、或加入社团的仪式、或宗教的一般性专题研究都承认，每一个特性都是一个产生其自身动机的特殊的行为领域。威斯特马克① 将婚姻

① 威斯特马克(Westermarck Edward Alexander 1862—1939)，芬兰哲学家，人类学家。——译注

说成是性优先权的条件，而对加入社团仪式程序的通常的解释就是，把它们说成是青春期高潮的结果。因此，这些东西再千变万化也都是单一系列中的事实，只是把那些变化套在某一种隐含在一般条件下的推动力和必然性之上了。

很少有几种文化是以这样简单的样式来把握自己那些巨大场景的。这些场景，无论是婚丧，还是乞灵，都是每一个社会用以表达其特殊意图的条件。支配这一社会的动机并不是在一种特选的条件下进入生活的，而是由那种一般的文化特色把这些动机印在社会之上了。婚姻可以和交媾的优先权无关，这种优先权可以用其他方式来提供，而妻子的积累也许就是财富积累的通用的变式。经济活动可以和这种活动的提供衣食必需的基本作用完全不是一码事，因而一切农耕技艺可用来积聚在过份奢侈的显示时之所需，也可用来积聚这部族中人的必要的饮食供给，也可以允许为了自尊而卖弄着把这些东西毁掉。

从这种场景来理解那怕是比较简单的文化反应也是困难的，这在描述我们所选择的三种文化时越来越清楚了。就哀悼的场合来讲，这是对逝景的伤心或解脱的反应。而这三种文化中正好没有一种会把这种反应形态弄成其哀悼风气。普韦布洛人那里，他们的仪式是把一个亲戚的死当作一件重大的紧急事件来对待的，这种态度极流行，这是因为，社会没有办法调度自己的力量来排解烦恼。在他们的习惯作法里，悲伤几乎没有成为一种风俗，他们还是把逝景看成一种有必要缓解的紧急事件。克瓦基特尔人根本不关心这里边是否还有什么真正的悲痛，哀悼的风俗本身就是一个文化偏执狂的特例，他们就是根据这种偏执狂而认为，他们亲戚的死使他们自己受到了羞辱，而且也据此以唤醒自己去取得平衡。在多布，哀悼的风俗大都是公共的

事，但主要的是作为由死者的血亲加在死者配偶身上的种种惩罚，似乎是他（她）引起了他们那伙儿人中的一个人之死的。也就是说，哀悼的风俗是多布人说成背叛行径的无数情况之一，而处理这种情况就是要找一个替罪羊来受罚。

对于传统来说，处置那些由环境或生活圈所提供的任何情况，并以此达到那些一般说来与之了无干涉的意图，是一件极其简单的事情。这种事情的特点是极难想象的，甚至一个得了腮腺炎的孩子死了，就可以因此而杀死一个与之毫无牵扯的人。或者一个女孩的月经初潮可以引起整个部落的几乎所有财富的再分配。哀悼、婚姻、青春期仪式，或者经济状况都不是人类行为的特殊项目，而是各自有着他们自己那种一般的决定了他们的过去，并决定着他们的未来的驱动力和动机，而有些情况是任何社会都可用来表达它那些重大文化意向的。

因此，从这个观点看，有意义的社会学单位不是风俗而是文化的完形。有关家庭，有关原始经济状况，或者有关道德观念的研究，应该分解为那种强调在各种情况下都支配着这些特性的不同文化完形的研究。克瓦基特尔人生活的特殊本质根本不可能在为了讨论而挑出家庭，或者从婚姻的所有情景中抽出克瓦基特尔人的婚姻行为的那种讨论里弄清楚。同样，在我们自己的文明里婚姻也是一种情景，它不可能清楚地成为一种婚配和家庭生活的纯粹变式。没有什么根据可以说，我们的文明中，大多数情况下　男人结婚的首要目的是积蓄财富和增加炫耀的机会。现代的妻子地位和现代的嫉妒情感似乎都令人难以理解。我们对孩子们的态度同样是有关这同一文化目标的证据。我们的孩子并不像某些原始社会里的孩子那样，从小没什么人去关心他们的权力和爱好。我们对孩子有一种特殊的义务，就可能

的情况来说，孩子就像是我们的财产一样，我们不仅对之百依百顺而且引以为自豪。从根本上来说，他们是我们自己的自我的延伸，而且给炫耀权威以特有的机会。这并不是那种在亲子关系的情景中固有的，我们可以那么随随便便就接受的模式。这种模式是由我们的文化的主要驱动力所烙印在这种情景之上的，而且，这也只是我们不得不遵循我们的传统思想的诸种情况之一。

当我们日益适应于文化意识时，我们就能够把一种情景中那个一般的微小的核心和大量局部的、文化的、人为的附着物分离开来了。这些附着物并非是这一情景的不可避免的结果，这并不是说这些东西就那么容易被改造或在我们的行为中不那么重要，实际上，这些东西要比我们认为的更难改变。例如，一个孩子陷入了一种敌对情景，而他周围的每一种关系都在加强这种敌对情景，甚至从过去他的母亲到他的学校、他的事业以及他的妻子都参与进来了。那他母亲对他的养护行为中的任何细小变化都根本不足以挽救他了。生活所展现给他的全部过程都强调敌对和占有。也许这个孩子的出路在于运气和独立。总而言之，问题的解决恐怕最好是少强调在亲子情景中所固有的困难，更多地强调西方行为中的自我扩张和开发人际关系的形式。

有关社会价值的问题直接涉及到文化的不同模式构成。有关社会价值的讨论通常满足于把某些人类特性说成是价值追求的，并指出一种包括这些德行的社会目标。据说，在人与人的关系中无偿地利用别人和过份地强调自我当然是恶，反之，专注于群体行动就是善；说一种倾向是善，当然不是指在施虐狂或受虐狂中寻求满足的那种倾向，而是说愿意去生活也愿意让别人生

活。然而，类似于祖尼人所崇奉为这种“善”的标准的社会秩序，远远不是什么乌托邦。这种秩序也证明了其优点中的不足之处。譬如，对于我们所惯于高度评价的气质，诸如意志力，个人能动性以及集中全副精力来对付无穷麻烦的气质来说，这种社会秩序就没什么地盘了。它温和得有点不可救药了。充满了祖尼人生活的群体行为几乎和人生——和生、爱、死、成功、失败，还有威望都无干系。仪式庆典也是为他们的意图服务的，而极力蔑视更多的人类兴趣。对于任何社会剥夺和社会施虐狂形式的摆脱都表现出它的另一面，即无尽无休地过份强调礼仪而不想去为人类生存的主要目的出力。有上就有下，有左就有右，这是一个老而又老的不可逃避的事实。

社会评价问题的复杂性在克瓦基特尔人的文化中表现得特别清楚。克瓦基特尔人的各种风俗所展示的及其与现代社会所共有的主要动力就是争强好胜。争强好胜并不是一种以行动的真实对象为中心的斗争，而是以胜过对手为目的的。人们所关注的不再是为家庭提供适量的东西或占有那些可资利用和享用的东西，而是要大大超出自己的邻居并比任何别人都占有的更多。在这样一种胜利的伟大目标的光照下，任何其他的事情都暗然了。象竞争一样，争强好胜并不留心那些原始行为；编篮子还是卖鞋，都是在创造一种人为的条件，即创造一种能表明自己胜过别人的游戏。

争强好胜以挥霍无度而臭名昭著。在人类价值的天平上，它身价极低。一旦在任何文化中得到鼓励，它就成了一种无人可以摆脱的暴政。对于优势的奢望简直就是一个难填的欲壑，这种争夺是无止境的。社群所积累的东西越多，人们所下的赌注就越大。而赌注小了，游戏就没什么可赢的了。在克瓦基特

尔人的风俗里，当投入的财物被全部毁掉的时候，这样一种争强好胜就達到了无以复加的地步了。他们主要是在财产的积累上争夺优势，但也往往绝无对比意识地把他们最值钱的东西——铜币砸成碎片，把他们的房产、铺垫和独木舟付之一炬。这种社会浪费太明显了。这正如在《中小城镇》① 的那种着迷的争强好胜中那么明显，在那儿，人们争着盖房，买衣，参加晚会，每个家庭都可以证明，对这种游戏从没落过空。

这是一幅令人讨厌的画面。在克瓦基特尔人的生活中，这种争强好胜以这样一种方式来开展：所有的成功都必须建立在对手的毁灭之上；而在《中小城镇》里，则以这样一种方式：个体的选择和直接的满足减少到了最低限度，人们是在所有其他人类喜悦之外来寻求一致的。在这两种情况下，事情都很清楚：财富并不是为了直接满足人的需求而被人们寻找和估价的，而是成了那种争强好胜的游戏中的一系列赌注。如果像在祖尼那样，求胜的意愿被从经济生活中排挤出来了，那么财富的分配和消耗就会依照完全不同的"规则"来进行了。

尽管如此，正如我们在克瓦基特尔人的社会中和美洲先驱者生活中的粗朴的个人主义中所看到的，对胜利的追求还是能给人类生活以生力和刺激。克瓦基特尔人的生活在它自已的范围内是丰富而有力的。它所选择的目标自有它恰到好处的优点，在克瓦基特尔文明中的社会价值混乱得甚至比在祖尼人那里更难解难分。无论什么样的社会倾向，一个有魄力以它为楷模的社会就会发展出某些对它已选择的目标说来是本质性的美德来，就是一个最完美的社会，也极难说它能够在一种社会秩序

① 《中小城镇》(Middletown)，美社会学家罗伯特·林德和海伦合著该书，发表于1929年。——译注

下，把我们在人类生活中所褒奖的一切美德都以强音表现出来。乌托邦作为一种最终的完美结构——在这里，人类生活将完美无瑕之致——是不可能实现的。这一类的乌托邦都被视为纯粹的白日梦。社会秩序中的真正改进依赖于更郑重更艰巨的辨别。我们可以从社会资本，从各种风俗所激发出来的那些不太令人满意的行为特性，从人类的经历及挫折来仔细检查不同风俗并计算其代价。如果哪个社会希望为它已选择情投意合的特性付出代价，那么，某种评价就会在这种模式中发展起来，然而这种评价可能是“坏”。这风险很大，而且那个社会秩序也许不能付这个价。那它就可能以革命以及经济和情感上的灾难等等，所有这些作为结果的不负责任的浪费来坍这些风俗的台。现代社会中，这个问题成了这一代人所不得不正视的最紧迫的问题，为其所迷惑的那些人又往往太富于幻想，甚至认为经济重组将给世界带来一个他们梦寐以求的乌托邦，以至忘记了一个社会秩序不可能把它的优点和优点中所包含的缺点分开来。世上并没有一条通向真正的乌托邦的康庄大道。

然而，有一种艰巨的演练是我们可以逐渐习惯的，就像我们日益适应了文化意识一样。我们可以训练自己去对我们自己文明中的那些占优势的特性作出评价。对任何一个在这些特性的影响下长大的人来说，要去识别它们都是非常困难的。而根据需要去小看我们对这些特性的偏爱就更难了。这些东西有如古老可爱的家园一样令人流连忘返。世上要是没有这些东西，在我们看来就毫无兴味也难以驻足了。然而，恰恰是这些特性才最经常被一种基本的文化过程的运作引向极端。这些东西往往弄巧成拙，比起任何别的特性可能更难把握。恰恰在最需要批评的那一点上，我们反倒没有什么批评了。于是修正开始了，然

而，却是以革命或破坏的方式进行的。于是有条理的进展不可能了，那是因为这成问题的一代人也不可能按盈亏来计算这些东西，因为它们已然失去了客观地看待这些东西的能力。在可替代的东西出现之前，情况就必然出现中断。

直到成问题的特性再也不是一个现实问题的时候，对我们自己那些占优势的特性的评价就随之开始了。直到宗教再也不是我们的文明所最深受其影响的那种特性时，才能客观地讨论它。现在，作为首次的比较宗教研究可以自由地寻找任何争论点。而以同样的方式来讨论资本主义就不行了。战争期间，战争和国际关系问题同样是要避讳的。而我们文明中的那些占优势的特性尤其要特别仔细地检查一番。我们必须认识到这些东西是带强迫性的，这并不因为它们在人类行为中是首要的和基本的，而毋宁是因为它们在我们文化中是局部和畸形发展的。多布人所看作人类本质中的基本东西的生活方式是这样一种东西：它基本上是奸诈不实而又以病态的恐惧来维持的。同样，克瓦基特尔人也只能把生活看成一系列争强好胜的条件，在那里，一个人的成功是以其伙伴的出丑来衡量的。他们的信仰基于他们对自己的文明中的那些生活方式的重视。但在一种文化中，对于一种风俗的重视并没有直接表明它的有用性和不可避免性。这种论点是可疑的，任何我们也许能够演练的文化控制，都将以我们在客观评价我们西方文明中那些受到优待和热心培养起来的特性时所能达到的程度为准绳。

第八章 个体与文化模式

不过，我们所讨论的这些大团体的行为还是诸个体的行为。每人都是被分别送到这个世界上来的，他就必须从这个世界入手来创造他个体的生活。要想把任何文明浓缩在区区几十页的篇幅之内，就必须把群体的准则轮廓鲜明地突出出来，同时把个体的行为作为文化动机的范例来描述。当这种必要性被误解为是在暗示这个个体被淹没在波涛汹涌的汪洋大海之中时，对于情景的苛求就使人误入歧途了。

在社会角色和个体角色之间，没有那种严格意义上的对抗。19世纪的二元论所导致的种种令人误解的错误概念之一就是认为，从社会那里去掉的东西加在了个体身上，而从个体身上所刮下来的东西又加到社会上了。有关自由的哲学，有关放任自流的政治信条，改朝换代的革命，都建立在这样一种二元论的基础之上。人类学理论中有关文化模式重要还是个体重要的争吵，只是由社会本质这个基本概念而来的小小的涟漪。

实际上，社会和个体二者不是对抗的东西。个体所属的文化提供了构成他生活的原始材料。如果文化极贫，个体就遭殃了；如果文化极富，个体则有幸不错失良机。每一个男女的每一种个人兴趣都是由他所处的文明的丰厚的传统积淀所培养的。最丰富的音乐感受力也只有在这种感受力所生于其间的传统的资质和水准中才能表现出来。也许还有一点也很重要，只有传

统，而不是传统所成就的东西，才和文化所提供的乐器和乐理保持着一种相称。同样，就是一位天才，要想在某个美拉尼西亚部落里去观察那里的巫术-宗教领域里的边边角角的东西，他就是把毕生的精力耗进去，恐怕也一无所获。要想认识其中的潜在的东西，就要依靠科学方法论的发展，而且除非这种文化已经精心炮制了那些必要的概念和手段，不然也还会一无所获。

常人仍是以一种社会和个体之间必然对立的方式在思考。在很大程度上这是因为，在我们的文明中，专门挑出了那些社会的有条理的行为，而且我们又倾向于把社会和法律所强加在我们头上的那些约束看成是一致的。法律规定了开车的时速，可要是法律放弃了这种约束，那我就自由多了。一旦社会和个体之间的这种基本对立扩展成了一种基本的哲学的和政治的概念，这种基本对立的基础也就成了理所当然的了。社会只是偶然地，在某些条件下才是有条理的，而且法律并不等于就是社会秩序。在那些同类的比较简单的文化里，集体的习惯或习俗就够了，完全没有必要去发展什么形式上的法律权威。美洲印第安人有时候就说："过去，就没有什么人为了争夺打猎捕鱼的地盘去打仗。那时候也没有什么法律，所以谁干的都是对的。"这段话，弄清了这样一件事，在他们以往的生活里，他们并不认为自己应该去服从那种不知从哪儿来就压在我们头上的社会控制。就是在我们的文明里，法律也最多不过是社会所有的一种粗糙的用具，而且往往有必要去控制它，别让它目空一切。仿佛它若是社会秩序的等价物的话，就不会出差错了。

完全在我们于本书中所讨论的意义下的社会，从来就不是一种能和组成它的个体分开的实体。没有个体所参与的文化，个体就根本不可能去接近他的潜在的那些东西。相反，文明的任

何成分却归根结底都是个体的贡献。离开了一个个男女老少的行为，哪还能有什么特性？

强调文化行为这么经常地被说成是在否定个体的主动性，这大都是因为传统上承认了社会和个体之间的冲突。只要你去读萨姆纳的《社会风俗种种》，往往都会由于他那种解释所加在个体的作用范围和能动性上的种种限制而引起你的不满。人类学往往被看成是一种绝望的论调，甚至能使那种人类友善的幻想成为泡影。但是一个人类学家，只要他对别的文化有过体验，就不会认为，个体是一些机械地执行他们那种文明的种种法令的机器人。就我们所见，还没有哪一种文化能够抹煞掉组成这一文化的那些个人的性情之间的种种差别。这总是一种平等的交换。有关个体的问题不是以强调文化与个体间的对抗来解决的，而是要强调二者的互补。这种关系紧密到了不特别考虑文化模式和个人心理的关系就不能讨论那些模式本身的地步。

我们看到，任何社会都要选择人类可能的行为这个弧上的某个片断，只要这个社会要完成整合，它的种种风俗就倾向于去推进它所选择的那个片断的表达，同时又去阻止那些相反的表达。但是这些相反的表达都是些情趣相投的反应，不过，却是那种文化的载体求得一定的均衡的反应。我们已经讨论了把这种选择主要看成是文化上的选择而不是生物学上的选择的理由。因此，我们不可能在这样一些理论的基础上想象，所有作出这种选择的人的所有情趣相投反应都会受到任何文化的种种风俗的平等待遇。理解个体行为不仅要把他的个人生活史和他的天份联系起来，而且要把这些东西和任意选择的常态作一对比，而且还要把他的种种情趣相投的反应和那种在他那文化的种种风俗中选择出来的行为联系起来。

正如我们看到的，不管在什么社会，不管这个社会的风俗

有多怪癖，生长在这个社会里的所有个体中总有极大一部分人是按那个社会所指定的行为方式来行动的。这一事实总被那种文化的载体说成是由于他们的特殊风俗反映了一种最大限度的、普遍的明智。其实根本不是那么回事。绝大多数人之所以被塑造成了他们的文化的那种形式是因为他们的原来的天份的那种极大的可塑性。对于他们所生长于其中的那个社会的塑造力来说，这些个体都是可塑的。依西北海岸的风俗，就是去追求自我证明的错觉，按我们自己的文明，就是去追求聚积财富，照哪一种要求办，这无关紧要。在任何情况下，大多数个体都完全准备取那种对他们说来是现成的形式。

然而，人们会发现这种形式并不是对每一个人都那么合适，那些其潜在可能性与所在社会选择的行为类型最接近的人自然是讨人喜欢，非常幸运的。那些在失败的情况下，自然地要去寻找一条摆脱茫然无措处境的出路的人，在普韦布洛人那里是会受到很好的照顾的。而西南的风俗，如我们所见，是在尽量把那些可能出现严重挫折的情况缩小，但是如果情况不可避免，譬如要死了，那他们就找各种方式让这事尽快地过去。

另一方面，把挫折当作侮辱来对待，而且在这种情况下首先想到的是寻求平衡的那种人，在西北海岸处处可见。他们会把他们对于诸如桨断了，独木舟翻了，丧亲之类情况的反应扩大。他们会从对打击的最初的愤怒的反应，逐步升级到拿财产或动刀动枪去“战斗”。那些靠给别人施辱就能安抚自己的绝望心情的人在这个社会里是可以自由发泄而不会引起冲突的，这是因为他们那些恶癖已深嵌于他们的文化之中了。有些人的第一冲动是找个替死鬼，然后在惩罚的时候就把他们自己的痛苦加在

这个替身头上，这种人在多布就走运了。

很巧，我们所描述的三种文化中恰无一种是以现实主义的方式，靠强调恢复那些原始的和断断续续的体验来对待挫折的。遇到死亡的情况，这办法看来似乎是根本不可能的。但是很多文化的风俗都试图这么做。这种恢复所取的形式中有些是和我们不相容的，但是那只是使得如下这种情况更清楚了：在那些充分发挥这种潜在行为的文化里，社会风俗把这个过程拉得特别长。在爱斯吉摩人中间，要是一个人杀了另一个人，被杀人的家庭就会把凶手弄来补他们那个群体的空缺。此后，凶手就成了因他的行为而守寡的那位女人的丈夫。这是在强调那种忽略所有其他方面情况的恢复——在我们看来，唯有这些方面才重要；但是一旦传统选择了这样一种目标，恰恰就是说，传统无视所有别的方面。

恢复可以在哀悼的情况下以和西方文明的准则并无多大不同的方式进行。大湖区南部的某些主要的阿尔岗奎因印第安人中间，通常的程序就是收养。一个孩子死了，一个差不多的孩子就来顶他的位子。所谓差不多是以各种方式决定的：一个从突袭中抓来的俘虏往往会在一种充满情义的气氛里被带到一个家里，人们还会把所有原来是给那个死了的孩子的特权和疼爱给他。而更多的情况下收养的是那个死了的孩子的最亲密的伙伴，要不就收养一个邻村的，和死了的孩子身高、相貌却很相象的孩子。在这样的情况下，被选中的那个孩子的家人们说来应该高兴，而就绝大多数情况来说，这绝不是那种在我们的风俗中可取的重大措施。这个孩子总是在认识很多的“妈妈”和很多他处得不错的家。这种新的效忠使他到另一家人家的时候完全就像是在自己家里一样。从丧子的双亲看，这种情景是符合他们

孩子死前的现状的。

这些文化中所出现的那种主要是在为处境而不是为逝者哀痛的人，到了一种在我们的风俗中所不可想象的地步。我们承认这样的安慰可能会起作用，但是我们会小心翼翼地尽量减少它和原来丧失了的东西之间的联系。我们不会把它作为一种哀悼的手段来用，而对这样一种解决感到满意的个体，到这种危难过去了的时候，他也就一人独处了。

对挫折也还有另一种可能的心态。那是和普韦布洛人的心态完全相反的，我们在谈到平原印第安人的酒神狄俄尼索斯式的反应时曾描述过这种心态。这种心态是在那种最放肆地表达悲痛的情况下去找解除悲痛的办法，而不是努力使那种对于哪怕很小一点儿可能的失败的体验尽快过去。平原印第安人把极度的放肆作为资本，而且强使情感的扭曲了的表达作为一种行动的方针。

在个体组成的任何群体里，我们都可以识别出和这些对挫折和悲痛的不同反应情趣相投的人：或对之置若罔闻，或以一种无拘无束的表达沉迷于其间，或求平衡，或惩罚无辜，或求恢复原来的情景。在我们自己这个社会的精神病学的记载里，这些刺激中有些被看成是对付情况的好办法，有些可不怎么样。那些坏办法会导致失调和精神错乱，好办法则足以起一种社会作用。然而，很清楚，任何一种“坏”的倾向和在任何绝对意义下的变态之间并没有什么相关性。不惜任何代价地去摆脱悲痛，去忘却悲痛并没有导致精神病行为，这类愿望，譬如在普韦布洛人中间，并不是由风俗来筹划，由所有群体心态来支持的。普韦布洛人就不那么神经过敏。他们的文化给人一种促进精神健康的印象。同样，在克瓦基特尔人中间那么强烈地表现出来的偏

执狂心态在我们自己的文明所形成的精神病学理论看来，就是彻底坏了，也就是说，这样一些心态是以种种方式在导致个性的分裂。但是也恰恰是克瓦基特尔人中的那些个体认为只有把这类心态最无拘无束地表达出来，才舒服，不过，他们只是克瓦基特尔社会的那些头面人物，是这种文化中个性得以最大发展的人。

显然，适当的个人调整并不在于追随某些动机，避免另一些动机。这种相关性是在另一种不同的方向上。正像一些人所津津乐道的反应若与那种刻划出他们社会特征的行为最近，他们就会受惠于其间一样，另些人所津津乐道的反应若落在了他们的文化并不感兴趣的那段行为弧上，他们也就会被弄得晕头转向了。所谓变态就是那些不受他们的文明所有的那些风俗支持的人。他们是不那么容易就得到他们那种文化的传统形式的。

对于正确的比较精神病学来说，那些一直不能使自己恰当地适应于他们那种文化而迷向的个人尤为重要。从固定不变的一个症状表出发，而不是从研究那些在他们的文化中因其独具特色的反映而横遭反对的人出发，这样做往往混淆了精神病学中的问题。

我们所讲到的每一个部落都有一些格格不入的“反常的”个体。在多布那些完全迷向的个体就是指那种本质上与人为善而又把活动本身认作目标的人。其实他是一个令人愉快的伙伴，既不想寻机整垮他的伙伴，又不想惩罚他们。他为任何求到他的人效力，而且不知疲倦地执行他们的命令。他不像他的那些伙伴对黑暗会充满恐惧，他也不像他们那样根本不让自己去对那些关系密切的妇女——譬如妻子的姐妹——表示那种纯朴的公开的友好。他往往会公开地顽皮地轻轻拍拍她们。这在别的

多布人眼里，简直是一种丑恶可耻的行为，而在他看来，这最多不过是有点儿无聊。村里人以一种足够友善的方式来对待他，既不捉弄他，也不奚落他，但他还是肯定被看成了一个出了圈儿的人。

多布的傻子所津津乐道的行为，在我们自己的文明的某些时期，一直被当作那种完美的典型。在绝大多数西方社群里，还有一些倾向是可以接受他这样的一些反应的。尤其如果说的是一位妇女，甚至就是今天在我们的道德态度中，这类人也大有人在，而且还令人尊敬地在她的家庭里，社群里起着作用。一个多布人如果不能在他的文化里起作用，那不是由于他所津津乐道的特别的反应，而是由于他和文化模式之间的巨大分歧。

绝大多数文化人类学家都有类似的经历，都会认为，由于受人蔑视而被置于社会圈子外面的那些人，并不是别的文化给丢在那儿的。罗威[1]就在平原的克劳印第安人中发现了一个对他的文化形式有着一种特殊认识的人。他对客观地考虑这些形式，以及把不同的侧面联系起来看很感兴趣。他对家谱有一种喜好，而这在历史的观点来看，是无法估价的。总之，他是一位有关克劳生活的理想的翻译。然而，这些特性在克劳人中间却并非是通向荣耀的过卡口令。他在确确实实的危险面前肯定是有点退缩了，而且虚张声势是这个部落的美德。而把事情弄得更糟糕的是，他想通过声称自己有一种战时的荣誉——其实是骗人——来获得承认。而事实证明，他并没有像他说的那样从敌人的营地那儿带回一匹拴在桩上的马。靠骗人的假话来赢得战时荣誉在克劳人中间是最大的犯罪，人们再三这样告诫。一

① 罗威(Lowie)，美国早期人类学家。——译注

般说来，他被看成是不可靠而又不能胜任的。

这种情况可以和我们的文明里对于一个视财如命却又一无所获的人的态度相提并论。积累财富对一些人来说并不是一个令人满意的动机，这样的人就不断补充着我们的流浪汉队伍。假使这些个体真与流浪汉为伍，公众舆论就会认为他们可能是堕落了，而且认为这确实就是因为他们本不该有却已然形成了的那种和社会格格不入的情况。然而，如果这些人进而强调他们的艺术家气质，而且成了某些流亡国外的末流艺术家团体的成员，舆论就会认为他们并非堕落，而是愚蠢了。不管怎样，他们也不会受到他们社会所有的那些形式的支持的，而且一般说来，努力尽可能令人满意地表达他们自己，是他们所能成就的最大事业。

最成功地解决这样一个个体的二难窘境，往往是靠歪曲他那种最强烈的自然冲动并把角色作为文化荣誉来接受。倘若他是一个社会所必需的人，一般说来，那就是他唯一可能的出路了。祖尼那些最引人注目的个体中有一个就承认了这种必要性。在一个完全不相信任何权威的社会里，他天生就一种个人魅力，使他在任何群体中都与众不同。在一个提倡节制，提倡那种最平静的生活方式的社会里，这个人也许就是坐卧不安，间或还会剧烈活动的人了。可在一个褒奖那种“见面就聊个没完”，以一种友好的方式喋喋不休的八面玲珑的个性的社会里，他就显得不那么起眼，也不那么善交了。祖尼人对这类个性的唯一反应就是把他们称为巫婆一类的东西。人们说常见这个人在窗外忽隐忽现，这当然是巫婆的标志了。不管怎么说，他是在终日饮酒不止，而且自恃他们不敢杀他。几位司战祭司拴着他的大拇指，把他吊在房椽子上，直到他交待了他的魔法，才放了下来，

这回他可让人拿住了。这是制裁魔法时通常所用的程序。然而，他赶快派人到政府的军队里去了。他们赶到时，他的胳膊已经终生致残了，对此法官也无法追索，只是把那些对这一无法无天的行径负有责任的司战祭司抓了起来。这些司战祭司里有一位可能是祖尼近代史上最受人尊敬，地位最显赫的，可从他出狱回来之后，就再也没有履行过他的祭司公务。他认为，他的力量被破坏了。这可能是祖尼有史以来唯一最高的报复。当然，其中包含了一种对祭司职位的质疑，因为那个巫师曾公开以他的行为表示不愿与祭司为伍。

然而，这个人受到这次挑衅以后的四十年的生活经历并不是我们可以轻易预言的。一个巫师并不因为他曾经受到谴责而就被剥夺了他在一个祭奠群体里的成员资格，而得到承认的方式就是要通过这样一种主动性。他有着非常人可比的文字记忆能力和悦耳的歌喉。他学会的神话、秘传仪式、祭奠歌多得难以置信。他死前，由他口授所记录下来的故事、仪式诗达几百页之多，而他认为他知道的歌还要比这多得多。他成了礼仪生活中不可或缺的一员，而在他死前，他是祖尼的地方官。正是对他个性的津津乐道才使他陷入了一种和他的社会的不可调合的冲突之中，而他利用了一种并非特意培养的天资就使自己从这种窘境中解脱出来了。而我们也很容易想见，他不是一个幸福的人。作为祖尼的地方官，在他的祭礼团体中他高高在上，在他的社群中他是一个受人敬仰的人，但他摆脱不了死神的纠缠。在那些温柔幸福的芸芸众生中间，他却成了一个受骗的人。

很容易想象他在平原印第安人中间会过一种什么样的生活，那里的每一种风俗都有利于他那与生俱来的特性。个人权威、动乱、嘲弄在他自己的生涯中都会增色不少。那种与他作为

一个成功的祖尼地方官的气质不可分的不幸也许会随他成为一个齐因的主要司战祭司而烟消云散了。这并不是他那与生俱来的才能的种种特性在起作用，而是他在其中未为自己那些天生来的反应找到出路的那种文化的准则在起作用。

我们讨论得这么多的这些个体不是任何意义下的精神变态者。他们作为例子，说明了那种个体——他所处的文化的种种风俗并未为他提供他所津津乐道的驱动力——的二难窘境。当我们所讨论的行为在一个社会里，从概念上就被看成是变态的，这种窘境就形成了精神病学的价值。西方文明倾向于认为，就是适度的同性恋也是一种变态。同性恋的临床情况强调了由之引起的神经病和精神病，还几乎同样强调了同性恋者及其行为的不适当作用。然而，只要我们转向其他文化，就会知道同性恋绝非像在我们这儿一样，那么与社会情况格格不入。它们并非总是不能起作用的。在有些社会里，这类行为甚至特别受到青睐。当然，柏拉图的《理想国》就是有关同性恋的体面状况的最有说服力的表述。在那里，这种事被说成是追求美好生活的主要手段，而柏拉图对这种反应的高度伦理评价受到了那个时期的希腊习惯行为的支持。

美洲印第安人对同性恋并无柏拉图那样高的道德要求，但是人们也往往认为同性恋是一种特殊的能力。在北美绝大多数地区，都有一种法国人称之为贝尔达奇的风俗。这些半男半女的人其实是男人，只不过在青春期开始就穿起了女人的衣服，干起了女人干的事。有时他们和别的男人结婚而且一起生活。有时他们是些不搞同性恋的男人，但是性机能很弱，选择这个角色是为了免遭女人的讥笑。这些贝尔达奇从来不像半男半女人在西伯利亚那样被看成是头等超自然力量，而勿宁被看成是妇女

职业里的头头儿，治疗某些疾病的高手，或者在某些部落里被看成是待人和善的社会事务的组织者。不管社会以什么方式来接受他们，这些人往往还是被人认为有点儿麻烦。一个人，大家都知道他是男人，要是在祖尼，这人死后也要葬在墓地的安葬男人的一边，可人们要是称这个人为“她”，总让人觉得有点儿别扭。但是社会却把他们放在这样的位置上了。在绝大多数部落里强调的是这样一个事实：从事妇女职业的男子，由于他们强壮，更富主动性而表现突出，并因而成了妇女们在技术方面的头儿，也成了负责积累妇女们以那些形式生产的财富的头儿。30年前，祖尼有一个人所共知的人，就是半男半女的魏华，用他朋友的话说，他叫史蒂文森女士，他“当然是祖尼人中精神和身体两方面都是最强的人”。他对仪式的非凡记忆能力使他在各种礼仪场合都成了一个主要人物，而他的力量和聪明才智又使他在所有各种工艺手艺方面成为领头的。

祖尼的半男半女的人并不都是些强壮有力，自信自恃的人物。他们中有些人其实是以此为庇护，免使自己暴露出无能参加男人们的活动。有一个人几乎可以说是个傻子，还有一个很难说他比小男孩强多少，容貌娇纤得像个女孩子。一个人在祖尼能成为贝尔达奇的原因显然是多种多样的，但是不管是由于什么样的原因，这些公开选择着女人装束的男子和别的自我完善着的人一样有机会作为社会的一个成员来起作用。他们的反应受到社会的承认。倘若他们生来有才能，他们就会为这种才能找到发挥的余地；如果他们没有什么创造能力，他们的失败也只是就他们的性格弱点来说的，而不是就他们的同性恋来讲的。

印第安人的这种贝尔达奇风俗在平原上得到了最充分的发展。达柯塔人有种说法：“像贝尔达奇那样的一份好家当。”这话

是用来赞赏不管什么样的女人的家产的。贝尔达奇一般都脚踩两只船，以备不测，在女人专有的技艺方面他是个高手，而且他也可以打猎这类男人的活动来支持他这个家。因此没有人能富得过他。尤其是在礼仪场合，要求精美的串珠首饰或整饰好的毛皮，人们就都认为贝尔达奇的活儿要比别人的都好了。恰恰是他适合于社会这一点，比所有别的条件都重要。譬如在祖尼，对贝尔达奇就有一种矛盾的态度，而且面对着一种公认的不协调总觉得有点儿不舒服。然而，社会的嘲弄倒不是冲着贝尔达奇来的，而是冲着和他一起生活的男人去的。这男人会被人们当成是没什么出息的人，竟选了这么一个安乐窝，而这并不是他们的文化所公认的目标；他也不必为这个家做什么事，因为所有的家务都由贝尔达奇一个人努力就已经干得很像个样子了。在对这个男人的评价里，他的性调整并不必单列出来，但是就他的经济状况来评价，他就是一个无地自容的人了。

然而，一旦同性恋被视为一种堕落，这个同性恋者就直面一切越轨行为所总要面对的冲突。他的罪过，他的不适应感，他的破产都是社会传统加在他身上的恶名造成的，而且很少有人能够不靠他们那个社会的准则的支持便过上一种满意的生活的。社会所要求于任何人的那些调整都将扭曲他们的生命活力，而这种冲突的结果在我们看来是和他们的同性恋一致的。

在我们的社会里，阴魂附体也同样是一种反常状态。就是一个很有分寸的神秘主义者，在西方文明中也是一种越轨。为了研究我们自己的社会群体中的阴魂附体和僵直症，我们不得不去翻一下变态者的病历。因此，阴魂附体和神经病者以及精神病人之间的相关是勿庸置疑的。然而，和同性恋的情况一样，这也是独具我们这个世纪特性的有限的相关。甚至就是在我们自

己的文化背景里，别的时代就给出了不同的答案。在中世纪，当天主教把出神的体验当作圣徒的标志时，阴魂附体的体验就极有价值了，而且那些对此类反应津津乐道的人并没有像在我们这个世纪那样被大灾变所制服，而是在那种对人生的追求中受到信任。这是奢望的合法化，而不是一种行蠢事的耻辱。因此，那些对阴魂附体这事很敏感的个体，他成功与失败就在于他们的与生俱来的能力了；但是，自从阴魂附体的体验受到高度评价以后，大概作一个伟大的领袖都得能干这类事。

在原始部族中间，阴魂附体和僵直症都极享美誉。有些加利福尼亚的印第安人部落里原则上讲，都是那些经历过某些阴魂附体的体验的人才有声望。也并非所有这些部落都相信，唯有女人才受如此恩宠。可是在沙斯塔人中间，这可是一般的条条。他们的萨满术士都是女的，而且她们都得到了这一社群中的最高声誉。之所以选中了她们，是因为她们气质上就容易接受阴魂附体以及同类现象。有一天，一个命该如此的女人，当她像往常一样干着活的时候，突然倒在地上。她听到一个声音以一种极强烈的口吻对她说话。她转过头来，看见一个佩着弓箭的男人。他命令她唱歌，并告她违者以箭穿心。但是迫于体验，她昏过去了。她的家人都来了。她僵尸一般地躺着，呼吸艰难。人们都知道，她要做一段有特殊性质的梦，这梦暗示着萨满术士的召唤，她会梦到正在逃避灰熊的追逐，从悬崖或树上掉下来，或梦见自己裹在一大堆黄色的皮毛中间。由此这个社群便知道所希望的是什么了。几个小时以后，这个女人开始轻轻地呻吟，在地上来回地打滚，猛烈地颤抖着。人们说她正在唱那支刚才在阴魂附体的时候，神灵教给她唱的歌。她苏醒过来的时候，她的呻吟越来越清楚地成了那个神灵的歌，直到最后她喊出了这个

神灵的名字，血当即从她嘴里冒出来。

这个女人第一次遇到她的神灵后醒过来，那个晚上，她就跳起了她第一次成为萨满术士的舞蹈。她连跳三个晚上，只好靠一根从天花板上吊下的绳子来支持着。第三天晚上，她就该在她的体内获得那种来自神灵的力量了。她跳着跳着，在她感到那力量进入她体内的一刹那，她喊叫起来，“他要射死我了，他要射死我了。”她的朋友们都站到她近前来，为的是当她在浑身僵直的状态下摇摇晃晃的时候，在她倒下去或要死之前就抓住她。从这时起她体内就有了一种来自神灵的可见的物化力量，此后她跳舞时就会露出一种像冰柱一样的东西，这东西在她体内，一会儿从这儿出来，一会儿又转到那儿去了。从这时起她就要用更多的僵直状态的表演来继续证实她的那种超自然的力量，每当生死攸关的时刻，她就被请去，或治病，或占卜，或告戒。换句话说，她靠这个过程，成了一个有超常力量的，地位显赫的女人。

很清楚，在根本没有认识到这种僵直状态的发作是家族名誉上的污点和那种可怕的疾病的迹象时，文化上对之赞许就利用了这种东西，并将之作为通向那凌驾于周围人之上的权威的道路。而这种东西也就成了那些最受人尊敬的社会典型，那种以最高的荣誉和报答在社群里起作用的典型的突出特点。准确地说，在这种文化里，正是这类僵直症患者才被选作权威和领袖。

“反常”之为典型，是那个群体在文化上选择的结果，在一个社会的结构中，这种典型所能起的作用，从世界的各个角落都可得到例证。西伯利亚的萨满术士们就统治着他们的那些社群。按照这些部族的观念，萨满术士是一些靠传达神灵的意志来治愈那些突发的大病，而且也靠此法来获得伟大的超自然力量以

及无可匹敌的活力与健康的个体。有的人在受到召唤的时候，要疯疯癫癫好几年；有的人则靠不住到了这样的程度，必须时时有人看着他们，不然他们就会在雪地里迷路冻死；还有的人则病弱憔悴到了致死的地步，有时甚至汗里也带着血。他们说，正是这种萨满术士的习惯作法使他们得以治疗，正是西伯利亚降神会的那种极端作法使他们得以平静下来，以便能马上再玩一些类似的把戏。僵直症发作被看成是任何萨满术士的把戏中的基本部分。

有关萨满术士的神经病情况以及他那个社会所给予他的关注的一个很好的描述，是卡农·卡拉威用南非一种古老的祖鲁文字记下的故事：

> 这里说的是一个快要成为占卜者的人的情况。一开始，他显然很壮实，但是过了一段时间，他开始纤弱了，没有任何真正的病，但是纤弱。他经常忌食某些东西，只挑他爱吃的吃，而且也吃得不多。他不断报怨他身上一些不同的部位疼。而且他还告诉人们，他梦见他被裹在一条河里冲走了。他梦见了很多事情，他身上沾了很多污泥（像一条河），他成了一个梦之宝库。他不断梦到很多事情，醒来就讲给他的朋友们听，"今天我浑身全是泥；我梦见很多人在那里杀我，我逃又不知道怎么逃。醒来我就觉得我身上有个地方和别的地方不一样，身子再也不像是整个的了。"最后，这个人病得很厉害，人们就到那些占卜先生那去打听。
>
> 这些占卜先生也没有马上看出他快要成为一个神经过敏的人了（即那种和萨满教有关的敏感）。他们很难看出这事的真相；他们不停地胡言乱语，说些假话，直到所有人的牲口都按他们的旨意被消耗殆尽——他们说他的人民的神

灵需要牲口，这神灵能吃东西。最后，所有人的财产都花进去了，他仍然病着；他们再也不知道该干点儿什么了，因为他们再也没有牲口了，而他的朋友们已尽其所需帮了他的忙了。

终于，有一位占卜先生来说，别的占卜先生都错了。他说，"他让神灵给缠住了。没什么别的事。那些神灵在他身子里活动，而且分成了两拨；有的说，'不，我们不希望我们的孩子受到伤害。我们不希望那样。'正是因为这个原因，他才好不了。如果你们拦在路上挡住神灵，你们就是在杀他。如果他成不了占卜先生，也就再不能作一个人了。"

这样，这个人病了可能有两年也没见好起来，也许比这还要长。他一直关在屋里，直到他头发全掉光了也没出来。他身子干得直掉皮，他也不愿意在身上涂油。他一再地打呵欠，不停地打喷嚏，以表示他就要成为一名占卜者了。这也可以从他十分喜欢鼻烟看出来，不来上一点儿他就熬不了多长时间。而且人们也开始看出来他已经得到了什么好东西了。

他病后就常痉挛，而给他身上泼了水，痉挛就停一会儿。他还经常流眼泪，一开始很轻，最后就放声大哭，而且人们睡着的时候就听见他大吵大闹，常被他的歌声惊醒；他还自编了一首歌，男男女女醒来就去和他一齐唱。村里所有的人都为缺觉而苦恼，由于一个人成了占卜者而引起这么大的麻烦，因为他不睡觉，而且他的大脑在不停地工作；他睡觉只不过是打个瞌睡，而且醒来就唱很多歌。附近的人们在傍晚听到他大声唱歌的时候，就都离开村子去和他一齐唱。他也许要唱到早晨，但没有一个人去睡。然后他

就在屋里像青蛙一样跳来跳去，而这间屋子对他来说就太小了，他就跳着、唱着出去，像水中的芦苇一样抖动着，汗也滴下来了。

事情到了这般地步，他们天天盼着他死，现在他只剩了皮包骨了。他们也认为他活不到明天了。这时已经有很多牲口被吃掉了，因为人们曾怂恿他成为一名占卜者。终于（在梦里）一位足智多谋的祖传神灵给他点破了。神灵对他说："到某某那去吧，他会为你配一付催吐剂（喝这种药是萨满术士入会仪式的一部分），你就可以和他一起成为一个占卜先生了。"这以后，他到那位占卜先生那里喝了那种专为他配的药，安静了几天，回来就完全成了另一个人了，现在他干净利落，成了一名真正的占卜先生。

此后一生中，只要受到他的神灵的控制，他就预言事件，找回遗物。

很清楚，文化，在社会上，可以对那些极不稳定的人类型态进行评价，也可以使之变得有价值。如果文化选了这样一些个体的奇异行为当作人类行为中各种各样最有价值的东西，这里所说的这些个体就会引起一些情况，并去完成他们的社会角色，又不涉及我们通常的有关那种能或不能做出社会性调整的类型的观念。在任何社会里，那些起着不恰当作用的个体并不是那些具有某种稳定的"反常"特性的人，反而是那些其反应在他们的文化风俗中向来不获支持的人。这些越轨行为的弱点是相当迷惑人的。这并不是由于这些人缺乏必要的活力，而是因为他们那些天生的反应不再为社会所肯定。就像萨皮尔说的，他们"和那个无可忍受的世界格格不入"。

别忘了，一个不为他所处的时代和地方的准则支持，反而赤

条条以留待世风嘲弄的人却被吸收到欧洲文化里成了堂吉诃德这种形象。塞万提斯一反那种仍抽象地以标榜一整套变化了的实践准则为荣的传统，而他那个可怜的老头——另一代浪漫骑士的正统拥护者，就成了一个傻瓜。堂吉诃德所攻击的风车被看成了这个难以消灭的世界上的须认真对待的敌人，但是一旦这个世界不再认为这些东西是须认真对待的，攻击也就成了痴人说梦。他以一种骑士所应具有的最好的传统方式来爱他的朵尔西尼亚，但眼下时兴的却是另一种恋爱观，他的热情也就使他被当成了疯子。

这些对比鲜明的世界，当我们在原始文化中来考察的时候，就成了空间上相隔的了，而在当代西方历史上，往往就成了时间上相继的。在其中无论哪一种情况下，主要问题都是一样的，但是假若我们不愿意继承那些在时间中构成的完形，那我们就避不开这个现代世界，而在这个世界里，对于这种现象的理解就尤为重要。如果每一种文化都自成一个世界，都像爱斯基摩文化那样相对稳定，而在地理上又与所有别的文化绝缘，那这个问题就成了无的放矢的空谈。但是我们的文明必然要和那些我们眼光所及的，以及那些新的刚刚从地平线上出现的文化准则发生关系。甚至当那种养育了我们的道德出了问题的时候，我们就必须去考虑改变常态了。只要我们坚持一种绝对的道德界定，我们在处理伦理问题的时候就会受阻，同样，只要我们把我们这种局部的常态看成就是那种不可规避的生存必然，我们在对待人类社会的时候也就会受阻。

还没有一个社会尝试过一种下一代人依以创造新的常态的自觉的前进方向。杜威曾指出过这种社会工程是如何可能而又会是何等激烈的。显然，对于某些传统的安排来说，若按人类的

痛苦和挫折来算，要付出很高的代价。如果这些安排对我们来说本身只是些安排，而不是些无条件的命令，我们的可理解的进程就会是——以无论什么样的手段——使这些安排去适合于理性所选定的目标。我们要做的事情，不是去嘲弄我们的那些堂吉诃德们——那些过时传统的荒唐可笑的化身，而仍把我们自己看成是事物本质中那种决定性的，已成形的东西。

同时，有关我们中间这类精神病的治疗问题，也往往遭人误解。也许，让这些精神病患者和现实世界之间保持一定距离，比起坚持让他们去接受他们根本接受不了的样式，往往更明智。而还有两种进程总也是可行的。首先，那些不适应环境的个体可以在他自己的种种偏好中培养一种更为客观的兴趣，并学会如何以一种更为泰然的态度去处理他自己和典型之间的差距。如果他知道他在一种传统氛围中缺乏支持有多痛苦，他就可以慢慢教自己认识到他和无痛苦状态之间有多大差别了。狂郁症患者那些言过其实的情感障碍和精神分裂症的孤独，二者都为那种在构成上有差异的个体所不具备的生存添加了某种价值。那些勇敢地承认自己喜欢什么，承认自己那些天生的优点的人却得不到支持，可他也许会有一个相宜的行为过程，这个过程可使他不必躲在他为自己形成的个人天地里。他会慢慢地获得一种更独立的，更少痛苦的心态来对待他的那些偏差，而且在这样一种心态之下，他也许能够建设起一种相宜的生活。

其次，一个社会对它里面那些不太常见的类型一再宽容忍让，可必须与那些患者的自我教育保持同步。这方面的可能性是无限的。传统会和任何病人一样地神经过敏。传统对于那种与自身的幸运的准则有偏差的东西有一种畸形发展的畏惧，这和所有那些有关心理变态者的一般界定都是一致的。这种符合对

于社会的安定来说是必要的，但是要有个限度，而这种畏惧却并不依赖对于这种限度的考虑。对于个体来说，在某些文化中所允许的偏差要比在别的文化中大得多，而那些允许个体有较大偏差的文化并未因它们的这种怪癖而遭厄运。也许，未来社会秩序对于个体间差异所表现出的这种容忍和怂恿比起我们所经历的任何一种文化来说要更甚得多。

当前，美国人倾向于那样一种相反的极端，我们要描画出这样一种心态可能会带来什么变化可还真不太容易。无论以什么样的轻蔑眼光来看待一种与我们的邻居不同的行为，我们在城市生活中对此常有一种畏惧，《中小城镇》就是一个典型的例子。古怪比寄生更可怕。每一次牺牲时间和安宁，为的都是家庭成员中别有一个人受到任何标新立异的腐蚀。学校里的孩子之所以遭大难，就是因为他们没穿某种长袜，没参加某种舞蹈班，没开某种车。怕与众不同，这就是《中小城镇》里所说的起决定作用的动机。

这样一种动机所需的心理变态的代价，在我们国家里的每一种与精神病有关的风俗里都表达得明明白白的。在一个社会里，如果这种动机只作为许多其他动机中的一个小小的动力，那心理变态的情况就会大不一样。不管怎么说，美国目前处理心理变态悲剧所带来的那种令人吃惊的负担的最有效的办法，就是靠这样一种教育计划，即：培养社会的宽容，培养一种对于《中小城镇》和我们的都市传统说来，都不熟悉的自尊和独立。

当然，并非所有心理变态个体的天生反应都和他们的文明所有的那些反应不合拍。还有一大批人，或是只有些不适应，或是过于敏感冲动，以致于他们力之所不及远胜于力之所能及。在一个强力意志受到最高奖赏的社会里，失败者不是那些心理

构成不同的人，反而只是那些没有足够勇气的人。自卑情绪在我们这个社会里以一种极大的痛苦为代价。这类受害者不一定就在那种天生偏好受扼的意义上有一段受挫的历史，他们的挫折往往只是折射出他们那种无力达到某种目标的能力。这里也还有一种文化暗示，即传统目标可能为大多数人所接受，也可能只为少数人所接受，这要看对少数人来说是必然成功还是有限成功而定，也许有越来越多的人要对失调的严重后果负责。

因此，在某种程度上，在建立更高，或许是更值得争取的目标时，文明可能会造就出更多的反常人。但是这一点可能很容易被过份强调了，因为社会心态方面的很微小的变化都可能远比这种关联更重要。总的说来，由于很少有人去考察一下社会究竟能承受多大的对于个体差异的宽容和认可，得出悲观的结论恐为时尚早。当然，我们刚刚讨论过的一些别的完全不同的社会因素，对我们中间的这么多神经病和精神病应负有更直接的责任。只要愿意，文明也可以只去应付那些别的因素，而不去关心那种必然的固有的丧失。

我们一直是从个体在他们的社会中适当地起作用的能力这种观点来考虑个体的。这种适当的作用是公正地界定所谓常态的方式之一。这也要根据稳定症状来界定，而这种倾向就是认为常态是和统计的平均数一致的。实际上这个平均数是在实验里得出来的，而和这个平均数之间的偏差则被界定为反常。

从一个单一文化的观点来看，这个步骤是很有用的。它展现了一幅有关文明的公正的图景，而且告诉我们一些有关这一文明所在的社会赞许什么样的行为这种重要信息。然而，要是把这概括为一种绝对常态就是另一回事了。正像我们看到的，不同文化中的常态所据的范围也是不一致的。有一些文明，像

祖尼和克瓦基特尔，相距便甚远，重合的部分极小。而在西北海岸，统计所决定的常态也远远超出了在普韦布洛的那种常态的极限。正常的克瓦基特尔人的争强好胜的争夺在祖尼只会被看成是疯狂。而传统的祖尼人对糟治和羞辱别人毫不感兴趣，这在一位出身于西北海岸贵族家庭的人看来蠢得就像是白痴。每一文化中的越轨行为从来不可能是在与极个别行为的一般准则关系里决定的。任何社会，都按照它的主要偏好，增加甚至强化歇斯底里、癫痫、妄想狂的症状，而同时，整个社会又在越来越大的程度上依于那些自我炫耀的个体。

这一事实在精神病学里很重要，因为它弄清了另一个群体——每个文化中都可能会有的变态者，这些人代表了那种局部文化形态的极端发展。这个群体在社会上处于一种和我们所讨论过的群体相对立的境况，那些人的反应也和他们那个文化的准则不一致。社会并不在每一点上都去揭露这样的群体，而是支持他们最极端的越轨行为。他们有一种可能是几乎无限制地使用的特许。因此，这些人几乎从来不会被他们的同时代人看成是疯子。他们也不像养育他们的那一代人的最细心的便览里描写的那样。然而从另一代人或另一种文化的角度看，他们一般就是那个时代的最古怪的精神病类型。

十八世纪新英格兰的清教牧师是这么一代过去的人，在当时移民的眼里，他们都是些精神病。在任何文化里都很少有什么享有声誉的团体能像他们获得这样一种完全的理智上的和情感上的专制。他们就是上帝的声音。而在现代观察家的眼里，正是他们，而不是那些被他们作为女巫而置于死地的糊里糊涂受折磨的妇女，才是新英格兰清教徒中的精神性神经病患者。罪恶感就像他们在自己和追随者的改信经历中所描绘和要求的那

么极端，在一个稍微健全的文明里，只在有关精神性疾病的风俗里才见到。他们认为要是不判罪，不以忏悔和骇人听闻的极度痛苦来使受罚者屈服，就没有拯救。将那种对地狱的恐惧植入甚至是最幼小的心灵，强求每一个改信的人在情感上接受上帝认为合适的对他的指责，这是每一位牧师的责任。这个时期的新英格兰清教教会的记录里我们改信的那些地方，是转而去对付女巫，还是去对付那些不满十岁的未得拯救的孩子，还是去对付诸如罚入地狱、宿命这类问题，这无关紧要，我们却面对这样一个事实：最极端最忠诚地贯彻当时的文化教条的那群人，依我们这代人的稍有变动的准则，就都是些不可容忍的越轨行为的受害者。从比较精神病学的观点来看，他们都属于反常的范畴。

我们这一代人里，自我满足的极端形式，在文化上受到同样的支持。骄傲自大，放荡无拘的自我主义者，例如家里的男人、律师、商人，一次次受到小说家，戏剧家的描写，在每一个社会里都广为人知。和清教牧师的行为一样，他们的行为过程往往比同狱犯人的行为要更不合群。至于说到他们在活动中所遭受的痛苦和挫折，可能是没法比的。这里至少很可能有一种相当大的程度上的精神扭曲。他们都相当有影响，赫赫有名，而且一般说来，在家里都是作父亲的。他们打在孩子身上和我们的社会结构上的印记是抹不掉的。他们并没有被记入精神病学手册，因为他们受到我们的文明的每一个信条的支持。在实际生活里，他们十分相信自己，只有那些适合于他们自己文化所规定的界限中的各个细目的人才能这么做。不过，未来的精神病学是很能从我们的小说、信札，以及公开的报导中找到它再也不会信任的反常状态的典型的。每一个社会里，恰恰是在这样一个文

化上受到怂恿，受到巩固的群体里，才培养出一些最极端的人类行为形态。

当前，社会思想在这个问题面前只有一个重要任务，就是对文化相对性做一适当的说明。在社会学和心理学这两个领域，这样一些含义都是基本的，而有关社群交往和我们那些正在变化的准则的现代思想又都极需一种明智而又科学的指导。现代那种老于世故的倾向造就了那种社会相对性，甚至在一个它所认可的小范围内，还确立了绝望这样一个教义。它指出了它和那种有关永恒，有关理想状态的传统梦想不一致，和个人那种有关意志自由的幻想也不和谐。它表明，如果人类经验必须放弃这些东西，生存核心就是空洞无物的。但是，以这样的方式来解释我们的两难窘境确是时代错误而造成的罪恶。唯有那种不可避免的文化滞后现象才使我们坚持认为，旧事物应该在新事物里再次出现，而且除了在新的可塑性里发现旧事物的确定性和稳定性之外，没有解决什么问题。对文化相对性的认可自有它自己的价值，它缺的并不是绝对主义哲学所主张的东西。它对世俗传统的意见表示异议，而且造就了一些在这种意见看来极不舒服的人。它引起了某种悲观主义情绪，那是因为，它使旧公式陷入一片混乱，而不是因为它容纳了什么本来有困难的事。一旦新的意见成了一种人们习惯的信仰，它也就成了美好生活的另一种可以信赖的保障。那时，我们就会达到一种更现实的社会信条，把和平共处，以及人类从生存的原料中为自身创造出来的种种同样有效的生活模式作为希望的基地，宽容的基础来接受。

参考书目

第一章

12页　伊塔德·让-马克-加斯帕德:《阿韦龙的野孩》,乔治、穆黑尔、汉弗莱合译,纽约,1932年版。

据书中事实来看,有些野孩可能是弃儿、低能儿,但很难说所有这些野孩都是如此,尽管在人们看来他们是愚笨无知的。

15页　参见弗朗兹·博厄斯:《人类学与现代生活》,纽约,1932年版,第18—100页。

第二章

25页　对于作为人生转折点的繁文缛节的种种青春期仪式的分析,参见范·热纳普·阿诺尔德《过渡的仪式》,巴黎,1909年版。

29页　玛格丽特·米德:《萨摩亚群岛的成年仪式》,纽约,1928年版。

34页　A·W·豪伊特:《澳大利亚东南部的土著部落》,纽约,1904年版。

39页　露丝·本尼迪克特:"北美的守护神观念",载于《美国人类学学会纪要》,1923年版,第29期。

第三章

50页　B·马林诺斯基:《野蛮人的性生活》,伦敦,1929年版;《西太平洋的亚尔古》,伦敦,1922年版;《野蛮社会的犯罪与习俗》,伦敦,1926年版;《野蛮社会中的性与约束》,伦敦,1927年版;《原始心理中的神话》,纽约,1926年版。

威尔海姆·施特思:《深层心理差异》,莱比锡,1921年版。

51页　威廉·沃玲格尔:《哥特式建筑的结构》,伦敦,1927年版。

库尔特·科夫卡:《心智的生长》,纽约,1927年版。

威尔海姆·科约勒:《格式塔心理学》,纽约,1929年版。

有关格式塔心理学派观点的概述,可参见加德纳·墨菲:《个性探讨》,纽约,1936年版,第3—36页。

52页 威尔海姆·狄尔泰:《全集》第2卷,第8页,莱比锡,1914—1931年版。

奥斯瓦尔德·施宾格勒:《西方的没落》,纽约,1927—1928年版。

第四章

57页 Zuñi(祖尼)一词的传统拼读是错误的,其中的n应像所有含n的英文单词中的n一样发音。

下列书目是一个有关祖尼问题研究的精选目录。本章所参照的资料在目录后按页码标明。

露丝·本尼迪克特:

1."祖尼人的神话",载于《哥伦比亚大学人类学文集》第2卷,纽约,1934年版,第16页。

2."西南著文化中的心理类型",载于《第23届美洲原始文化研究国际会议论文汇编》,纽约,1928年版,第572—581页。

鲁兹·L·本兹尔:

1."祖尼繁文缛节介绍",载于《美国文化人类学社第47期年度报告》,华盛顿,1932年版,第467—544页。

2."祖尼礼仪诗歌",同上,第611—835页。

3."祖尼卡其纳种种",同上,第837—1086页。

4."祖尼经文",载于《美国文化人类学会会刊》,第15期,纽约,1933年版。

弗兰克·汉密尔顿·库欣:

1."祖尼创世传说概述",载于《美国文化人类学社第13期年度报告》,华盛顿,1926年版。

2.《祖尼民间故事》,纽约,1901年版。

3."我在祖尼的经历",载于《世纪杂志》总3期,第4页,1888年版。

4.“祖尼食粮”，载于《美国印第安人博物馆目录，海叶基金会》，第8卷，纽约，1920年版。

5.“祖尼人的偶像”，载于《美国文化人类学社第2期年度报告》，华盛顿，1883年版。

A·L·克罗贝尔：“祖尼的亲族与克兰”，载于《美国自然历史博物馆人类学文集》，纽约，1917年版，第18卷，第1部分。

E·C·帕森斯：《祖尼笔记》，第1、2卷，载《美国人类学学会纪要》，第4卷，第3期，1927年版。

马蒂尔达·考克斯·史蒂文森：

1.“祖尼印第安人”，载于《美国文化人类学社第23期年度报告》，华盛顿，1904年版。

2.“祖尼儿童的宗教生活”，同上，第5期，华盛顿，1887年版。

58页 A·V·基德尔：《西南考古》，耶鲁大学出版社，纽黑文，1934年版。

61页 有关祖尼人在仪式上所用的祈祷文的记载，参见本书目中本兹尔2。

62页 本兹尔2，第626页。

63页 同上，第689页。

64页 同上，第645页；第716页。

65页 同上，第666—667页。

参见本兹尔1、3。

69页 史蒂文森1，第94—107页。

72页 同上，第407—576页。

74页 祖尼人对夫妇分居所采取的温和态度，参见本书第108页以下，有关两个妇女所能卷入的第一次争斗记述。

78页 弗莱德里克·尼采：《悲剧的诞生》，纽约，1924年版。

79页 《海伦意义下的尺度》，同上，第40页。

《保持他的公民名誉》，同上，第68页。

81页 露丝·本尼迪克特：“平原文化中的幻象”，载于《美国人类学家》，总24期，第1—23页，1922年版。

85页　里奥·F·福特恩:“奥马哈的神秘社团”,载于《哥伦比亚大学人类学文集》第7期,纽约,1932年版。
本尼迪克特1。

86页　鲁伊斯·列文:“韦伯·安哈龙尼姆·列维尼和另一个卡克汀,第二报告”,载《实验病理学和药理学文献》分卷本,第34卷,莱比锡,1894年版。
瓦格纳·格云特尔:“皮约特仪式的发展与普及”,载《巴什拉文献》第15卷,第59—144页,汉堡,1931年版。

87页　本尼迪克特2。
引文出自本兹尔1,第482页。

88页　史蒂文森,《美国文化人类学社第13期年度报告》,第89页。

91页　有关仙人掌社团的入会仪式,参见库欣3(第4卷),第31—32页。
有关敬火社团的入会仪式,同上,第30—31页;史蒂文森1,第526页。

93页　D·H·劳伦斯:《墨西哥的黎明》,纽约,1928年版,第109—110页。

94页　祭坛上的考拉舞,参见K·T·普鲁士《纳亚里特探险》,第55页,莱比锡,1912年版。
霍皮舞蹈,参见H·R·沃斯:《奥莱比之夏蛇礼仪》,载《哥伦比亚实地博物馆目录》,第83期第299页,芝加哥,1903年版。

99页　引文出自本兹尔1,第480页。

101页　B·马林诺斯基:《野蛮社会中的性与约束》,纽约,1927年版,第74—82页。

102页　亨利·A·琼诺德:《一个南非部落的故事》(1),新沙特尔,1912年版,第73—92页中有关巴通加的描述。

104页　这个民间故事取材于1850年左右发生的某一事件,参见本尼迪克特1,第2卷(已付印)。这个故事是由这家的女儿讲述的,参见本兹尔4,第35—38页。

107页　有关妒忌的文化意义的讨论,参见玛格丽特·米德:“妒忌,原始人与现代人”,载于《即将到来的妇女时代》,S·D·施马尔豪

森和V·E·卡尔弗顿编，纽约，1931年版。

109—110页　E·C·帕森斯《爱丽塔，新墨西哥》，载于《美国文化人类学社第47期年度报告》第248页—250页，及哥尔德弗兰克，埃丝特船手稿。

111页　对亡妻的祈祷，参见本兹尔2，第632页。平原地区的哀悼仪式，参见乔治·毕尔德·格林尼尔：《夏延印第安人》(2)，耶鲁大学，1923年版，第162页。

112页　关于送葬者恋恋不舍地离开墓地，参见上书同页。关于不断地谒墓，参见托马斯·唐纳尔德森《美国国家博物馆中的乔治·卡特林印第安人画廊》第277页。关于达科塔人的哀悼仪式，参见埃拉·德罗丽亚的手稿。引文出自埃德温·T·丹宁："阿西尼博因河"，载于《美国文化人类学社第46期年度报告》，华盛顿1930年版，第573页。

113页　有关这种异常现象的讨论，参见本书第7章。

114页　本兹尔2，第679—683页。

116页　乔治·毕尔德·格林尼尔：《夏延印第安人》(2)，纽黑文，1923年版，第8—22页。

在带发头皮舞中装扮小丑，参见上书，第39—44页。

118页　本尼迪克特1。

121页　约翰·J·伯克："简论里奥格兰德和亚利桑那的莫哈维印第安人的宇宙论与神统论"，载于《美国民俗学杂志》，1889年，第2期，第169—189页。

123页　霍皮人的有关丰产的象征手法的实例，参见H·K·黑伯林："普韦布洛印第安人文化中的丰产观念"，载于《美国人类学学会纪要》(3)，第1期，1916年版，第37—46页。

124页　秘鲁的男女之间的竞赛，参见P·J·阿里亚加的《秘鲁的偶像崇拜探源》，第36页，利马，1621年版。

125页　把"祖尼"译错的一个极端的例子，可见E·C·帕森斯："祖尼1918年冬夏两季的舞蹈系列"，载于《加里福尼亚大学美国人类学与文化人类学文集》，1922年，第3期，第17页。

库欣1，第379—381页。

126页　“亲昵的惩戒手段”是本兹尔博士的用语，参见本兹尔 3，第846页。

127页　引文出自本兹尔 1，第486、497页。

128页　有关祖尼人性情倔强的引文出自本兹尔 1，486 页。有关这种仪式的摘录，参见本兹尔 2，第 784、646、807—808 页。

第五章

130页　本章是在福特恩博士的《多布的术士》（纽约 1932 年版）一书研究成果的基础上撰写的，或毋宁说，本章不过是福特恩博士的全部研究成果的一个缩影。为了便于切磋，以下分别按论点标明参考文献的页码。

137页　多布人的图腾，参见福特恩：《多布的术士》，第 30—36 页。

139页　马努斯人的婚姻，参见玛格丽特·米德：《在新几内亚成年》，纽约，1930 年。

145页　引文出自《多布的术士》，第 16 页。

146页　有关园艺的仪式，参见上书，第 106 —131 页。

149页　这里的描述经过笔者的精简，参见上书，第 139—140 页。

152页　有关瓦达的叙述，参见上书，第 158 —164 页，具有比较意义的资料，参见同书，第 284—287 页。

154页　B·马林诺斯基：《西太平洋的亚尔古》，伦敦，1922年版。
有关库拉交易的经济背景，参见《多布的术士》，第200—210页。

159页　上书，第 216—217 页。

160页　有关配偶去世的哀悼仪式，参见上书，第11、57、194页。

163页　引文出自上书第 11 页。

164—165页　参见上书，第 197—200 页。

166页　在哀悼仪式的交换中，满带愤怒的猜疑，参见上书第 23 页。
上书第 170 页。

167页　对甘薯的这种行为，参见上书第 222 页。

169页　上书第 78 页。

170页　上书第 85 页。

171页　上书第 109 页。

第六章

173页 下列书目是一个有关克瓦基特尔人研究成果的精选目录，这些专论的作者为弗朗兹·博厄斯。

1.“克瓦基特尔印第安人的社会组织和神秘社团”，载于《美国国家博物馆1895年年度报告》，华盛顿，1897年版，第311—738页。

2.“克瓦基特尔人的经文”，载于《美国自然历史博物馆学术文集—约瑟普北太平洋地区探险(三)》，纽约，1905年版。

3.“克瓦基特尔人的文化人类学”，第2卷，载于《美国文化人类学社第35期年报报告，华盛顿，1921年版。

4.“克瓦基特尔人文化人类学研究”，载于《哥伦比亚大学文化人类学文集》(3)，纽约，1925年版。

5.“克瓦基特尔人的宗教”，载于《哥伦比亚大学文化人类学文集》(5)，纽约，1930年版。

175页 有关各种神秘社群的行为的描述，参见博厄斯1。

176页 引文出自博厄斯1，第466页。

同上，第513、467页。

177页 同上，第459页。

178页 坎尼包尔舞，同上，第437—462页，第500—544页。

181页 驱魔仪式，参见博厄斯3，第1173页。

188页 贝拉库拉人的族内婚，参见博厄斯：《贝拉库拉印第安人的神话》，第125页，《美国自然历史博物馆学术文集—约瑟普北太平洋地区探险(1)》，纽约，1898年版，第25—127页。

189页 “我们因财产打仗”，见博厄斯1，第571页。

190—191页 博厄斯3，第1291、1290、848、857、1281页。

192页 同上，第1288、1290、1283、1291页。

194页 博厄斯1，第622页。

195—197页 同上，第346—353页。

197—199页 乔治·亨特："部落头领"，载于《博厄斯周年纪念文集》，纽约，1906年版，第108—136页。

200页　博厄斯3，第244页。

博厄斯1，第581页。

201页　博厄斯4，第165—229页。

203页　博厄斯1，第359、421页等。

205页　同上，第422页。

206页　引文见同上424页。有关婚姻竞争，参见上书，第473页。

207页　博厄斯3，第1030页。

208页　博厄斯1，第366页。

209页　博厄斯3，第1075页。

博厄斯3，第1110—1117页。

210页　博厄斯2，第441页等等。

211页　“神灵的秩序”，见博厄斯3，第740页。

萨满术士显示特权的方式，见博厄斯5，第18、30页。

212页　萨满术士杀死竞争对手的方法，见博厄斯5，第31—33页。

213页　萨满术士的密探，见博厄斯5，第15、270页。

同上，第277—288页。

214页　同上，第271页。

215页　这只翻了的独木舟，见博厄斯4，第133页。

这只打碎了的坎尼包尔面具，见博厄斯1，第600页。

这个无力还债的赌徒，见博厄斯2，第104页。

216页　“古怪攻击”，见博厄斯3，第1385页。

同上，第1363页。

217页　参照博厄斯的手段。

219页　博厄斯3，第1093—1104页。

221页　转引自梅恩，参见F·博厄斯：“齐美西亚的神话”，载于《美国文化人类学社第35期年度报告》，华盛顿，1916年版，第545页。

博厄斯1，第394页。

第七章

231页　埃米尔·杜克海姆《社会学方法》，巴黎，1912年，第6版。

A·L·克罗伯：“超机体现象”，载于《美国人类学家》，总14期（1917

年)，第 163—213 页。

有关这个问题的讨论，参见 J·R·福尔索姆:《社会心理学》，纽约，1931年版，第 296 页以下。

有关对群体谬误的谴责，参见 F·H·阿尔波特:《社会心理学》，波士顿，1924年版。

232页 W·H·R·里弗斯:“社会学与心理学”，载于《心理学与文化人类学》，伦敦，1926年版。

236页 加德纳·墨菲:《实验心理学》，第 375 页。

239—240页 博厄斯 5，第202页；博厄斯 3，第 1309 页。

242页 E·A·威斯特马克:《人类婚姻史》(3 卷本)，伦敦，1921 年，第 5 版。

第八章

253页 威廉·格雷厄姆·萨姆纳:《社会习俗》，波士顿，1907年版。

256页 威廉·琼斯:《伊奥瓦的阿尔冈金福克斯印第安人的殡葬仪式和赡养仪式》，第 271—277 页；《美洲文化国际讨论会文集》，第 273—277 页，魁北克，1907 年版。

257页 有关平原地区的哀悼方式，参见上书，第 282 页。

258页 R·F·福特恩:《多布的术士》，纽约，1932 年版，第 54 页。

261页 一个当地人关于在祖尼发生的这一巫术事件的描述，参见鲁兹·L·本兹尔的专论，载于《美国文化人类学会会刊》第 15 期，纽约，1933 年版，第 44—52 页。

263页 有关祖尼各种半男半女人的描述，参见 E·C·帕森斯的“祖尼拉曼纳”，载于《美国人类学家》，总 18 期，1916年版，第521—528 页。

史蒂文森女士有关魏华的描述，见她的“祖尼印第安人”，载于《美国文化人类学社第23期年度报告》，第37、310—311、374页。

264页 参照埃拉·德罗丽亚的手稿。

265—270页 来自露丝·本尼迪克特:“文化与变态”，载于《普通心理学》，1934年，第 1 期，第 60—64 页。

266页 罗兰·B·狄克逊:“阿斯塔”，载于《美国自然历史博物馆简报》

第17期，纽约，1907年版，第381—498页。

267页 一种实用的概述，参见M·A·卡萨布丽卡：《西伯利亚土著居民》，牛津，1914年版。

268页 卡农·H·卡拉威："阿玛祖鲁的宗教体系"，载于《民俗学学会会刊》第15期，伦敦，1884年版，第259页以下。

270页 E·萨皮尔，见《变态与社会心理学》，第27期（1932年），第241页。

271页 约翰·杜威：《人类的本质与行为》，纽约，1922年版。

273页 罗伯特·林德与海伦合著：《中小城镇》，纽约，1929年版。

277页 这类个体是梅·辛克莱和契柯夫的长、短篇小说喜欢刻画的对象。

译 后 记

《文化模式》的中文译稿完成了，终于松了一口气。不算厚的一本书，几个人竟搞了两年。看着这一迭稿子，总觉还有些前言中说来不相宜的话要讲。草草这几笔，也去了心头一事。

最初拿到这本书的英文原本，是在“文化热”刚刚起始的时候（一九八五年夏）。看后极想介绍给国内同行。读起来也觉并不难，便想译出来。初译了一章，诸多杂事缠身，就一点点拖着，未曾想有何时何日完成。直到有些朋友来催，觉得不了此事，愧对同仁，就请了两位同学一起干，还把夫人也拖下了水。不想译书便不同读书，要字斟句酌，不仅处处要明了，全书还要统一、清楚，可就不那么容易了。大凡要有点儿新想法、新发现说给人听，总会感到祖宗留下来的语言不那么够用。再要把这用本族语言也未曾讲得十分清楚的东西译出来让人看懂，就更难了一层。加之有关的知识甚缺，有些还无从查找，统稿后改了不下两三遍，至今仍不满意。然此书拖下去，不仅对不起合作者，也对不起望见此书中译本的读者。于是下了决心，把这虽尽了心血、却仍不尽人意的东西拿出来给同行们品头评足，即便是不留情面地批个体无完肤也无妨，更冀长者不吝赐教，待有机会改得更好，再拿出来给大家看。

最后还有一句话，此书中译本今天能付梓，是周围众多朋友的功劳，特别是合译者张志刚，张李玺，章雨芹三人的通力合作，

他(她)们不但承担了各自的篇幅,而且协助查找了许多资料,不然这中译本是完不成的。于晓同志统审了全稿,并认真对照原文做了多处修改,使译文更有进步,在此一并致谢。

王　　炜

1978年8月16日

于北京大学外国哲学研究所